MŪSŲ POSTMODERNIOJI MODERNYBĖ

Wolfgang Welsch



ALK
Alma littera

Mūsų postmodernioji modernybė

Wolfgang Welsch

Mūsų POSTMODERNIOJI modernybė

Iš vokiečių kalbos vertė
ALFONSAS TEKORIUS

ALK / Alma littera

UDK 11
Ve-102

Versta iš: Wolfgang Welsch
Unsere postmoderne Moderne
Sechste Auflage
Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2002

This edition published with support from the Open Society Fund-Lithuania and from the CEU Translation Project of the Open Society Institute-Budapest

Knygos leidimą finansavo Atviros Lietuvos fondas ir Atviros visuomenės institutas Budapešte (Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)



ISSN 1392-1673
ISBN 9955-08-660-2
ISBN 3-05-00327-X

TURINYS

KAIP SUDERINTI POSTMODERNYBĘ SU MODERNYBE?

Du postmodernizmai: „vokiškasis" ir „prancūziškasis"

Filosofinių tekstų skaitytojus Lietuvoje pirmiausia pasiekė „prancūziškasis" postmodernizmas. Leidykla *Baltos lankos* išleido Jean-François Lyotard'o veikalą *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant* (1993), po to – net tris Michelio Foucault knygas: *Seksualumo istorija, Disciplinuoti ir bausti, Diskurso tvarka.* Pirmosiose monografijose apie postmodernizmą – ir Audronės Žukauskaitės *Anapus signifikanto principo: dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika*[1], ir Vytauto Rubavičiaus *Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas*[2] pastebima daugiausia prancūzų filosofo Jacques Derrida dekonstrukcija kaip postmoderniosios mąstysenos paradigminis modelis. Klostėsi toks įspūdis, kad Prancūzija kaip tik ir yra šiuolaikinės postmodernybės tėvynė. Prancūzų postmodernistų pasiekimais, atrodo, domisi ne tiek Oksfordo ar Kembridžo analitikai, kiek labiau literatūros kritikai Jungtinėse Amerikos Valstijose. Ryškiausias jų – pragmatistas Richardas Rorty, teigiantis, kad filosofija

---

1 A. Žukauskaitė, *Anapus signifikanto principo: dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika*, Vilnius: Aidai, 2001.

2 V. Rubavičius, *Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2003.

ir esanti literatūros kritika. Apie prancūzų postmodernistų tekstų recepciją Vokietijoje daugiausia galėjome spręsti pagal jų kritiką Jürgeno Habermaso knygoje *Modernybės filosofinis diskursas,* kuri prieš porą metų leidyklos *Alma littera* ir vertėjo Alfonso Tekoriaus pastangomis pasirodė lietuviškai. Akivaizdu, kad Habermasas į prancūziškąją postmodernybę žiūri rimtai, nes gilinasi, analizuoja ir užsidegęs polemizuoja. Habermasas priklauso prie tų kritikų, kurie postmodernistų tekstus vertina kaip tam tikros apokalipsės ženklus. „Radikalioji proto kritika už atsisveikinimą su modernybe moka didelę kainą[3]", gana grėsmingai konstatuoja Habermasas. Jo polemika nėra vien akademinė. Jis kaunasi su prancūziškuoju postmodernizmu dėl filosofijos teisės išlaikyti tam tikras racionalumo pretenzijas, dėl jos teisės būti tuo, kuo ji visada manė esanti. Habermasas nesutinka paskelbti filosofijai mirties nuosprendžio. „Nesvarbu, kokias vardais ji dabar reiškiasi – kaip pamatinė ontologija, kritika, negatyvioji dialektika, dekonstrukcija ar genealogija – šitie pseudonimai anaiptol nėra kiti drabužiai, kuriais persirengusi galėtų rodytis tradicinė filosofija; šitų filosofinių sąvokų klostės veikiau pridengia tik vargais negalais slepiamą filosofijos pabaigą[4]", – rašo Habermasas. Habermasas siekia išsaugoti filosofiją kaip filosofiją ir apsaugoti tradicinį racionalumą. Jis nepolemizuoja su prancūzų postmodernistų atsigręžimu prieš į subjektyvybę linkusią proto sampratą modernybėje – vadinamojoje sąmonės filosofijoje. Jis pats kritiškai žvelgia į monologišką sąmonės filosofiją. Tačiau atsisakius sąmonės paradigmos jis nesiūlo „spjauti į visas paradigmas apskritai ir žengti į postmodernybės proskyną[5]". Jis siūlo

---

3 J. Habermas, *Modernybės filosofinis diskursas,* Vilnius: Alma littera, 2002, 376.

4 Ten pat, 64.

5 Ten pat, 348.

savąją paradigmą – komunikacinės veiklos teoriją, kurioje glaudžiai susisieja gyvenamasis pasaulis ir kasdieninė komunikacija. Kad ir kaip būtų, Habermasas polemizuoja su „prancūziškuoju" postmodernizmu – Derrida, Bataille, Foucault. Šiek tiek pamini Rorty, tačiau skyriaus jam neskiria. Vokiečių filosofai Georgas Hegelis, Walteris Benjaminas jo studijoje iškyla veikiau kaip modernybės savimonės kūrėjai ir jos pamatų ardytojai – Friedrichas Nietzsche, Martinas Heideggeris. Apie šiuolaikinį „vokiškąjį" postmodernizmą Habermasas neužsimena. Atrodė, kad „postmodernybės virusas" buvo tiesiog nukenksmintas ties Prancūzijos–Vokietijos pasieniu.

Ir štai lietuviškai pasirodo nauja vokiečių autoriaus Wolfgango Welscho knyga pavadinimu *Mūsų postmodernioji modernybė*. Lietuvių skaitytoją pasiekia naujas postmoderniosios koncepcijos variantas – „vokiškasis". Skyrimą tarp „prancūziškojo" ir „vokiškojo" postmodernizmo variantų pasiūlė pats Welschas. Autorius svarsto ne vien tekstus. Postmodernybė jam veikiau yra istoriosofinis kultūros būvis. Jo apraiškų analizei jis pasirenka filosofiją ir architektūrą. Autorius šiek tiek aptaria postmoderniosios tradicijos „klasiką" – skirties sąvokos interpretacijas Derrida, Foucault, Deleuze'o tekstuose. Tačiau jis remiasi kiek kita nei šie autoriai postmoderniojo filosofavimo ištaka. Jis seka prancūzų postmodernistu Jean-François Lyotard'u, kuris, kaip žinia, rėmėsi ne Nietzsche's radikalia racionalumo kritika, o Ludwigo Wittgensteino kalbos žaidimais. Welschas, viena vertus, gina postmodernybės teises nuo jos apokaliptinių vertinimų ir kritikų, kita vertus, jis vieno šių kritikų – būtent Habermaso, pats yra akivaizdžiai paveiktas. Kaip ir Habermasas, jis mano, kad modernybė iš tiesų niekur nedingo. Postmodernybė tėra tik naujas jos variantas.

Kur Nietzsche ir Heideggeris?

Welscho požiūris į postmodernybę vis dėlto skiriasi nuo Habermaso dviem reikšmingais aspektais. Visų pirma, postmodernybėje jis, kaip ir Habermasas, neįžvelgia apokaliptinės grėsmės tradiciniam racionalumui. Kita vertus, jeigu Habermasas posūkio į postmodernybę gaire įvardijo Nietzsche's radikaliąją proto kritiką, o Heideggerį nutapo kaip Vakarų racionalizmo ardytoją, tai Welschas nė vieno jų nelaiko kiek labiau nusipelniusiu postmodernybei.

Postmodernusis diskursas ir Prancūzijoje, ir Italijoje, ir JAV didžia dalimi formavosi perinterpretuojant heidegeriškąją Nietzsche's interpretaciją[6]. Išskyrus Richardą Rorty[7], kuris mano, kad postmodernizmą filosofijoje pradėjęs Georgas Hegelis, ir Lyotard'ą[8], kuris jo pradžią tapatina su Wittgensteino kalbos žaidimais, dažniausiai autoriai ir filosofijos kritikai pirmuoju postmodernistu filosofiniame diskurse įvardija Friedrichą Nietzsche'ę. Neretai postmodernybės filosofai vadinami tiesiog „neonyčininkais"[9]. Nietzsche tarsi

---

[6] Kaip pastebėjo Vytautas Rubavičius konferencijoje „Tiesa. Galia. Solidarumas" (1999 m. gegužė), postmodernizmo filosofija – tai Heideggerio knygos apie Nietzsche'ę interpretacijos.

[7] Hegelio veikalą *Dvasios fenomenologija* Rorty sakosi laikąs „Platono–Kanto tradicijos pabaigos pradžia ir ironiko sugebėjimo išnaudoti masinio naujo aprašymo galimybes paradigma". R. Rorty, „Privati ironija ir liberalioji viltis". Knygos *Atsitiktinumas, ironija, solidarumas,* 4 skyrius // *Kultūros barai,* 1997, 7, 13.

[8] Lyotard'as knygoje *Postmodernus būvis* rašo: „Wittgensteino stiprybė pasireiškė tuo, kad jis nesišliejo prie pozityvizmo, kurį propagavo Vienos ratelis, o savo kalbos žaidimų tyrinėjimuose numatė kitokio pobūdžio, nesiremiančios performatyvumu legitimacijos galimybę. Kaip tik su ja susiduria postmodernus pasaulis. Dauguma žmonių nebejaučia nostalgijos dėl prarasto pasakojimo". J.-F. Lyotard, *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant,* Vilnius: Baltos lankos, 1993, 102.

[9] Žr.: After Philosophy: end or Transformation?, ed. K. Baynes, J. Botjman, Th. McCarthy, Cambridge, Massachusets, London: The MIT Press, 1991.

numatė šį savo atgimimą. „Reikia palaukti, – sakė jis, – kol ateis nauja filosofų padermė". Šie naujieji filosofai turės kitokį skonį ir kitokius polinkius. Jie neišsigąs „pavojingojo *galbūt*" su visomis jo pasekmėmis. Nietzsche laukia naujojo filosofo netgi nekantriai: „jis turi vienąkart ateiti"[10].

Atėjo. 1961 metais Vokietijoje pasirodo Martino Heideggerio knyga *Nietzsche.* Kai kurie prancūzų filosofai ją skaito ir interpretuoja, pavyzdžiui, Michelis Foucault, aptikęs savąjį Nietszche'ę kvestionuodamas fenomenologinio, viršistorinio subjekto pajėgumą svarstyti proto istoriškumą. Foucault skaitęs Nietzsche'ę dar iki Heideggerio, tačiau vienas Nietzsche jo taip nepaveikęs. „Nietzsche ir Heideggeris – štai filosofinis šokas, sako Foucault. Foucault teigia: Iš pradžių stebėjausi, kodėl skaitau Nietzsche'ę. Suprantu, kodėl skaičiau. Skaičiau dėl to, kad jį skaitė Bataille'us, o Bataille'us skaitė todėl, kad jį skaitė Blanchot[11]".

Tačiau Gilles Battaille skaitė Nietzschę vėlgi visai kitaip nei Foucault. Jei Foucault ištirpdė Nietzsche'ę savo tekstinėse strategijose, Bataille mąstė apie Nietzsche'ę taip, tarsi jie būtų dialogo partneriai vienoje erdvėje. Jų susitikimo vieta – vidinė kiekvieno jų patirtis. Nietzsche Battaile'ui buvo tik žmogus – aistringas, vienišas, bejėgis savo jėgų perviršio akivaizdoje, jaučiantis išskirtinę pusiausvyrą tarp sąmonės ir to, kas nesąmoninga.

Nietzsche'ę skaitė taip pat ir Derrida, ir italų filosofas Giani Vattimo. Amerikiečių pragmatistas Rorty paties Nietzsche's netyrinėjo. Tačiau pasirėmė Alexanderio Nehamo studija: *Friedrichas Nietzsche: gyvenimas kaip literatūra.*

---

[10] F. Nietzsche, *Apie moralės geneologiją,* Vilnius: Pradai, 1996, 109.

[11] M. Foucoult, Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977–1984, ed. with an introduction by L. D. Kritzman, New York, London: Routledge, 1988, 250.

Derrida knygoje *Draugystės politika* atsiliepdamas į Nietzsche'ės šauksmą ateities filosofų link rašė: „Jis skambina mums telepoetiniu ar telefoniniu skambučiu, kviesdamas prisijungti, tapti jo draugu, kviesdamas pasidalinti savo didžiausia vertybe – savo vienatve[12]".

Visiems postmoderniesiems Nietzsche's gerbėjams ir jo reikšmės postmodernybei vertintojams Welschas knygoje *Mūsų postmodernioji modernybė* meta iššūkį. Čia nerasime skyriaus, kuris būtų skirtas Nietzsche's indėliui į postmodernybę įvertinti, kaip kad Habermaso studijoje. Nietzsche paminimas tik probėgšmais, tik nuorodose, kaip pasakytų Derrida – paribiuose. Labiau pastebimas tik Vattimo atsigręžimas į Nietzsche'ę ir Heideggerį. Pats savo nuomonę išsako pritardamas atsainiam požiūriui į Nietzsche'ę dažnai minimo austrų rašytojo Roberto Musilio, kurio romaną *Žmogus be savybių (Der Mann ohne Eigenschaften,* 1930–1943) dažnai cituoja savajai postmodernybės sampratai plačiau išskleisti. Pripažinęs, kad postmodernizmo elementų Nietzsche's filosofijoje vis dėlto galima surasti, Welschas mano, kad reikėtų padėti daug pastangų norint įrodyti Nietzsche's indėlį į postmodernybę. Svarbiausią postmodernybės aspektą – pliuralizmą – pastebi Welschas, Nietzsche'ę kaip tik vertinęs neigiamai. Pliuralizme kaip istorizme Nietzsche regėjęs tik gretinimų ir maskaradų šurmulį. Pliuralizmas Nietzchei buvęs tik dekadansas, kuriam įveikti jis pasitelkęs naują totalybę – antžmogio simboliką.

Ne ką daugiau postmodernizmui nusipelnęs, Welscho nuomone, yra ir Martinas Heideggeris. Skyrelis, pavadintas retoriniu klausimu: „Heideggeris – postmodernizmo figūra?" nurodo autoriaus koncepciją. Heideggerio filosofiją jis vertina kaip postmetafizikos atsigręžimą prieš postmoder-

[12] J. Derrida, *Politics of Friendship*, London, New York, Verso, 1997, 34–35.

nybę. Visas atgręžtis į Heideggerį ieškant postmoderniojo mąstymo ištakų Welschas laiko nesusipratimu ir klaida. Netgi užsimena, kad Heideggeris Vokietijoje recipijuojamas veikiau kaip anarchistas nei postmodernistas ir pastebi, kad tai yra vis dėlto vokiečių mąstytojas ir būtų geriau, kad prancūzai jo nesisavintų. Heideggeris mąstęs tradiciškai, kosmologiškai – niekada neperžengęs vienovės ir totalybės rėmų. Jis atsisakęs tik totalybės viešpatavimo, bet neatsisveikinęs su jos struktūra pačia savaime. Heideggerio postmetafiziką Welschas reziumuoja formule: „Heideggeris nori per daug, bet daro per mažai". Heideggeris tik apeliuojąs į kitybę, bet paliekąs nepaliestas pačias tradiciškiausias struktūras. Todėl Lyotard'as, mąstęs remdamasis daugybingumu, o ne vienove, kaip kad Heideggeris, niekada Heideggerio prie postmoderniųjų ištakų nėra minėjęs. Jam tai net negalėjo ateiti į galvą. „Postmodernybė ir postmetafizika yra viena kitai priešingos koncepcijos – ne seserys ir anaiptol ne dvynės", – konstatuoja Welschas[13].

Sokratas – pirmasis postmodernistas?

Welschas papasakoja kitokią nei Habermasas postmodernybės atsiradimo ir raidos istoriją. Welscho „mažajame pasakojime" apie postmodernybę ji nusidriekia iki antikos laikų. Jis seka Lyotard'u, kuris knygoje *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant* „delegitimacijos" kaip postmodernaus mąstymo atverties ieško moderniuose veikaluose. Jo pastebėjimu, Ludwigas Wittgensteinas, Martinas Buberis, Emmanuelis Lévinas kiekvienas savaip konstatavo, kad „mokslas žaidžia savo nuosavą žaidimą ir negali legitimuoti

[13] Žr. šios knygos p. 338.

kitų kalbinių žaidimų"[14]. Kita vertus, kitoje knygoje *La différend* postmodernybės kaip nebendramatiškumo akceptacijos ištakas įžvelgė Aristotelio ir Kanto tekstuose.

Kaip galėjęs prisidėti prie postmodernybės Aristotelis, gyvenęs prieš 2500 metų? Aristotelis, pasirodo, sulaužęs vienovės vaizdinį aiškindamas, kad „vienovė" kaip ir „būtis" yra daugybinė sąvoka. Aristotelis, pastebi Welschas, apskritai yra „tipų diferenciacijos filosofas". Visada, išryškėjus daugybingumui, jis besąlygiškai ir ryžtingai pasisako už daugybingumą. Welschas išskyrė net penkis Aristotelio nuopelnus išryškinant proto formų daugybingumą. Visų pirma, atskyręs teorinį ir praktinį protą, be to teorinį protą suskirstęs į išmintį (*sophia*), mokslą (*episteme*) bei principų žinojimą (*nous*), Aristotelis ne tik kad nenurodęs teorinio ir praktinio proto bendradarbiavimo galimybės, bet netgi jų tarpusavio ribų peržengimus vertinęs „kaip skandalą". Nors skirtingos proto sritys, nepaisant jų skirtingumo, vis dėlto nėra visiškai nesuderinamos, nes jas aprašyti galima tomis pačiomis sąvokomis (pavyzdžiui, sąvokas *nous* ir *aisthesis* galima taikyti ir teoriniam, ir praktiniam protui nusakyti), tačiau Aristotelis vis dėlto negalvoja apie virš įvairių proto formų iškylantį hiperprotą ir nesukuria įvairių proto formų metateorijos, nes nemano tokį protą egzistuojant. Aristotelis ieškojęs ne įvairių proto formų vienovės, o jų dermės.

Blaise'as Pascalis, septyniolikto amžiaus mąstytojas, savo svarstymuose *Mintys* (*Pensees*) daugybingumą pavertęs įvairove. Welschas įžvelgia perimamumą tarp Aristotelio sąvokos *phronesis* ir Pascalio *esprit de finesse*. Sekdamas Aristoteliu, Pascalis gyvenamąjį pasaulį subtiliai gynęs nuo matematinės dvasios tironijos. Įvairovei ir daugeriopumui

[14] J.-F. Lyotard, *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant*, Vilnius: Baltos lankos, 1993, 99.

sustiprinti Pascalis išskyręs tris nesuderinamas plotmes: meilės, dvasios ir kūno; religijos klausimus priskyręs pirmajai, mokslo duomenis – antrajai, politiką – trečiajai. Welschui imponuoja, kad šias plotmes Pascalis atskyręs „begaliniais toliais": vienos plotmės neatsispindi kitose. Taip įvairovė tapusi pagrindine pasaulio struktūra. Tačiau Pascalio postuluojamas absoliutus heteronomiškumas, Welscho akimis žiūrint, susiduria su problema. Absoliutus heteronomiškumas užkertąs kelią kurios nors vienos plotmės racionalumui pripažinti tikrais ir teisėtais taip pat ir kitų plotmių racionalumus. Netekęs savo galimybės ribas patirti, heterogeniškumas negali įsisavinti ir savo paties racionalumo formos. Šią problemą išsprendžia Kantas. Welschas jį interpretuoja kaip proto skirtybės teoretiką. Jis pažengęs toliau nei Pascalis, nes jis nesitenkinęs tuo, kad atskyręs teorinio ir praktinio proto formas: įvedęs sprendimo galią, jis ėmęs spręsti galimo ribų peržengimo tarp abiejų proto formų klausimą.

Filosofija ir architektūra

Ši Welscho knyga galėtų būti įdomi ne tik filosofija, bet ir architektūra besidomintiems skaitytojams.

Kas bendra tarp filosofijos ir architektūros? Juk filosofija skatina mąstyti, Kanto žodžiais tariant, apie „galimybių sąlygas". Ji išveda į abstrakumą ir distanciją to, kas egzistuoja, atžvilgiu. Architektūra, skirtingai nuo filosofijos, remiasi vizualia konkretybe, ji reikalauja pastebėti tai, kas realu. Architektūra nėra esmių kontempliacijos, o gebėjimo įžvelgti atsitiktinumą stichija. Architektas, Platono žodžiais tariant, turėtų būti „reginių mylėtojas" ir tuo skirtųsi nuo filosofo, kuris myli ne reginius, o išmintį, pačią tiesą – tai, kas visada tapatu sau. Tačiau Oswaldas Spengleris pasiūlė

tokį žvilgsnį į kiekvienos kultūros kaip uždaros sistemos apraiškas, kuris architektūros stilius susieja ne tik su filosofinio mąstymo stilistika, bet ir su tokiu, atrodo, galimai tolimu dalyku, kaip matematika. Kiekviena kultūra, jo manymu, turinti savo nepakartojamą stilių. Jis persmelkia visą jos simboliką – architektūros formas, dominuojančius menus, politinės valdžios tipus, matematikos ypatybes. Spengleris įžvelgia glaudžią priklausomybę tarp antikinio polio kaip politinės formos, euklidinės geometrijos ir antikoje dominuojančios meno formos – skulptūros. Antikinės kultūros ypatybė – jos neistoriškumas. Todėl ir antikinis menas statiškas, jis vertina tai, ką aprėpia žvilgsniu, ir tai, ką išgyvena šią akimirką. Vakarų kultūros siela kitokia. Ji faustiška – ji nevertina akimirkos, veržiasi į amžinybę. Todėl dominuoja ekspresyvus menas, instrumentinė muzika, ypač fuga, atsiranda madonos kultas, gotikinės bažnyčios. Pasikeičia matematika – atsiranda diferencialinis skaičiavimas. Svarbiausia faustiškos sielos ypatybė – visa persmelkianti begalinė vienatvė, nenusakomas ilgesys. Skirtingus kultūrų stilius, Spenglerio pastebėjimu, simbolizuoja ir jų skirtingos filosofinės bei etinės koncepcijos. Kanto kategorinis imperatyvas, sakantis „tu privalai", – išskirtinai Vakarų kultūros kūrinys. Net toks bandos moralės priešininkas, pastebi Spengleris, kaip Nietzsche „nesugeba antikine prasme apriboti savo polėkio pats savimi. Jis galvoja tik apie žmoniją. Jis užsipuola kiekvieną, kuris laikosi kitokios nuomonės". Tuo tarpu Buda mokė laisvai. Epikūras geranoriškai patardavo. Egipto kultūra, kaip ir Vakarų – labai istoriška. Tai liudija jos architektūriniai paminklai – piramidės. Jos veržiasi pro tūkstantmečius siekdamos pranešti žinią apie faraono gyvenimą, mirtį ir didybę.

Ši Spenglerio metodologija – jungti į vientisą kultūros paradigmą gana skirtingus kultūros dalykus – netapo istori-

niu reliktu. Ji atgimė kai kurių šiuolaikinių postmodernybės filosofų ir – kas įdomiausia – pačių architektų bandymuose susieti filosofiją ir architektūrą būtent spengleriškų būdu. Pasitelkus filosofinę analizę galima kritikuoti ir vertinti tai, ką daro architektai. Tačiau architektūrinė kūryba šiuo atveju eitų pirma, o filosofinė kritika – iš paskos. Tačiau labai įdomus ir kitoks kelias: bandymas ir filosofijos, ir architektūros stilių kaitą vertinti paraleliai – kaip dviejų to paties lygių, paklūstančių tiems patiems stilių kaitos dėsniams, apraiškas.

Tokiu keliu eina postmoderniosios architektūros teoretikas ir praktikas Charles Jencksas, parašęs knygą *Postmoderniosios architektūros kalba* (*The Language of Post-Modern Architecture*), kuri prieš porą metų perleista pavadinimu *Naujoji paradigma architektūroje* (*The New Paradigm in Architecture*). Postmodernybę jis vertina kaip naują kultūros paradigmą, kuri pakeičia ne tik architektūrą ar filosofiją, bet taip pat pasaulėžiūrą, religiją, gal būt – politiką ir be abejonės – mokslą[15]. Pats jis apie postmoderniąją architektūrą ėmęs rašyti nuo 1975 metų. Jencksas net nurodo tikslų moderniosios architektūros mirties laiką – 1972 metai liepos 15-oji, 15 valandų 32 minutės. Tada St. Louiso mieste Missouri valstijoje buvo susprogdintas Pruitt–Igoe schemos blokinis kvartalas, prieš du dešimtmečius pastatytas laikantis moderniosios architektūros kanonų pagal puristinio racionalizmo principus, Jenckso žodžiais tariant, „ligoninės metaforos" modelį (saulė, erdvė ir žaluma). Šis kvartalas, Jenckso pastebėjimu, buvęs pastatytas sekant racionalizmo, bihevriorizmo ir pragmatizmo filosofija. Postmodernizmas nuo 1978 iki 1981 metų tapo pasauliniu judėjimu. Jencksui svarbus šioje slinktyje atrodo Jean-François Lyotard'o knygos *Postmodernusis*

[15] C. Jencks, *The New Paradigm in Architecture. The Language of Post-Modernism*, New Haven and London: Yale University Press, 2002, 1.

būvis (*La Condition Postmodern*) pasirodymas 1979 metais. Lyotard'as, kaip ir Baudrillard'as, pabrėžė negatyviuosius naujosios paradigmos aspektus – skepticizmą visų tikėjimo sistemų atžvilgiu, reliatyvizmą ir „tinka bet kas (*anything goes*)" eklektizmą. Ši kritika, kaip ir Pruitt–Igoe kvartalo susprogdinimas, atvėrė kelią radikaliam eklektizmui – vienam iš postmoderniosios architektūros bruožų. Štai japonų architektas Arata Isozaki, suprojektavęs *Meno bokštą* Mito (Ibaragi) mieste Japonijoje (1986–1990), derino koliažus, neturinčius gilių šaknų japonų kultūroje, ir suteikdamas vakarietiškiems architektūriniams sprendimams japonišką versiją. Jenckso manymu, globalusis eklektikas Isozaki reflektavo architektūroje postmoderniąją literatūrą ir filosofiją. Jį paveikusi prancūzų filosofo Derrida dekonstrukcijos idėja ir „dekonstrukcijos iš vidaus" judėjimas[16]. Menas ir poezija, teigia Jencksas, atgaivina kūrėjo ankstesniuosius kūrybinius sprendimus. Taip Isozaki kuria dekonstrukcijos poetiką architektūroje keliaudamas per kontinentus pirmyn ir atgal ir tuo atskleisdamas šiuolaikinės heterogeninės referencijos galimybes.

Kas suartina filosofiją ir architektūrą? Ir viena, ir kita sfera, Jenckso manymu, kuria savo kalbą. Architektūra, kaip ir filosofija, yra komunikacijos priemonė. Ji turi savo „žodžius", „frazes", savo „sintaksę" ir „semantiką". Postmodernioji architektūra kalba metaforomis. Kai kurie statiniai sujungia skirtingus kalbos kodus, kai kada susiedami šiuos kodus „radikaliai šizofreniškai", todėl jie provokuoja metaforų įvairovę. Štai Sidnėjaus Operos teatro konstrukcijoje kai kurie studentai mato „besimylinčių vėžlių" orgiją. Kai kurie postmodernieji architektai išnaudoja žmogaus kūno metaforą. Minoru Takeyama Japonijoje (Hokkaido) ir Jean

[16] Ten pat, 132.

Nouvel Ispanijoje (Barselonoje) projektuoja statinius kaip falo formos bokštus, prikeldami indišką tradiciją, svetimą jų pačių kultūrai. Kazumasa Yamashita Kyoto mieste (Japonija) projektuoja veido formos namą. Pats Jencksas su Terry Farreli Londone – *Thematic house*, pasinaudodami vualiu padengto veido ir kūno motyvu, susiedami su funkciniais ir natūraliais elementais: vyro, moters, dviejų vaikų ir šuns. Panaudojamos taip pat gamtos metaforos. Normanas Fosteris Londone pastatė dangoraižį panaudodamas kiaušinio ovališkumo metaforą, Nicholas Grimshaw – projektuodamas Waterloo Channel terminalą Londono metro – biomorfinę jūros bangų metaforą. Santiago Calatrava Valensijoje suprojektavo menų ir mokslų miestą kaip atmerktą akį.

Devintajame dešimtmetyje postmodernizmas architektūroje tapo plačiai paplitusiu reiškiniu. Todėl jis neišvengė tokios pačios bėdos kaip ir modernizmas – kalbos suvulgarinimo. Architektūriniam judėjimui, teigia Jencksas, dažnai lengviau išgyventi persekiojimą nei sėkmę[17]. Postmodernieji statiniai kartais atsiduria tarp kičo ir kultūros. Postmodernistai, sekdami savo pliuralizmo teorija, sukūrė naują kompromiso formą – jie siunčia skirtingus pranešimus skirtingų skonių skirtingoms visuomenės grupėms. Tokiai stilistikai pasidavęs Michaelis Gravesas, suprojektavęs Gulbės viešbutį Floridoje, Walto Disney'aus administracinį pastatą ar Robertas Sternas, dalyvavęs taip pat ir Walto Disney'aus architektūriniame projekte. Kai kurie postmodernieji architektai, tokie kaip Jamesas Stirlingas, suabejoję, ar jie neišradę kažko ydinga. Juos šokiruoja komercinis ir banalus jų pačių sukurtoje paradigmoje išsirutuliojęs architektūros pobūdis. Tačiau, kita vertus, kai kurie kiti postmodernieji architektai (Michael Graves, James Stirling, Hans Hollein), Jenckso pa-

[17] Ten pat, 151.

stebėjimu, sugeba sukurti tokią abstrakčią reprezentaciją, kad ji primena poetinę kūrybą. Postmodernizmas architektūroje turi daug pakraipų. Jencksas išskiria urbanistinį (Charles Moore, Cesar Pelli), subtilų urbanistinį (James Stirling, Michael Wilford, Kisho Kurokawa, Antoine Predock), kaimo tipo (Anton Alberts, Hiroshi Hara), fraktalinį postmodernizmą (Daniel Libeskind, Heinz-Galinski mokykla, Coop Himmel-blau), heteropolio idėjos realizavimą Franko Gehrio projektuose, naujojo sudėtingumo architektūrą, prasidedančią nuo prielaidos, kad nėra vienos privilegijuotos vietos, iš kurios stebėtojas geriausiai matytų pastatą, ir sukuria prieštaringų perspektyvų laukus. Yra taip pat ir postmodernusis klasicizmas, panaudojantis istorinės referencijos ženklus. Jo lyderis Aldo Rossi redukuoja funkcinius tipus į paprasčiausius elementus, į pasikartojantį „vieno balso" ritmą. Jencksas pliuralistinį daugybingumą įžvelgia ir konstatuoja pačioje postmodernybėje.

Tačiau bendra visiems postmoderniesiems architektūros projektams yra „dvigubo kodavimo" idėja: architektams ir plačiajai visuomenei. Natūralu, kad šios dvi grupės, vertindamos architektūrinį sumanymą, vadovaujasi skirtingu skoniu. Tačiau kaip tik šis skonio kultūrų nesutapimas ir sudaro, Jenckso nuomone, teorinį postmoderno pamatą ir dvigubo kodavimo galimybes.

Welschas šios knygos skyriuje „Sąvokos perkėlimas į architektūrą" pakeičia Jenckso idėją: postmoderniajai architektūrai, jo manymu, būdinga ne dvikalbystė, o daugiakalbiškumas. Welscho pastebėtas ir Jenckso knygose taip pat reprodukuojama Jameso Stirlingo projektuota Štutgarto naujoji valstybinė galerija liudija sėkmingo postmodernaus statinio daugiakalbystę: statinys kalba įvairiausiais kodais – ir tradiciniu ir moderniuoju, ir konstruktyviu ir vaizduojamuoju, ir elitiniu ir paprastuoju. Tame pačiame statinyje

demonstruojamas ir muziejiškumas, ir hipertechniškumas. Stirlingo daugiakalbiškumas leidžia Welschui jo kūrybinį stilių prilyginti rašytojui Jamesui Joycui, kuris vartojęs ir literatūrinę, ir vagių, ir laikraščių žargono, ir graikų herojinio epo kalbą.

Ar Jencksas iš tiesų nepastebėjo pliuralistinės kalbų įvairovės postmoderniojoje architektūroje? Ar tiesiog Welschas kritikuoja Jencksą kalbėdamas šiek tiek apie kitus dalykus? Klausimas retorinis. Nuspręs skaitytojas.

Tačiau Welschas sutaria su Jencksu dėl vieno dalyko: jis taip pat remiasi prielaida, kad architektūrinė postmodernybė turi taip pat ir socialinę, ir semantinę motyvaciją ir įžvelgia galimybę viename lygmenyje svarstyti literatūrinio ir filosofinio teksto bei architektūros kūrinio stilistiką.

Lyotard'as – vienintelis postmodernybės filosofas?

Jencksą ir Welschą sietų dar ir postmodernizmo tradicijos vertinimo bendrybė: jie abu išskirtinę reikšmę teikia Lyotard'o knygai *Postmodernusis būvis* kaip lūžio momentui pereinant į postmodernybę. Tačiau Jencksas įžvelgia ir kitų prancūzų filosofų – Deleuze'o ar Derrida – įtakų architektūriniams postmoderno sprendimams. Welschas taip pat juos pastebi ir aptaria svarbiausius jų konceptus: Foucault žinijos lūžių sampratą, Gilles Deleuze'o skirties ir rizomos, Derrida skirties ir sklaidos konceptus. Nepastebėtas nelieka ir Jeanas Baudrillard'as, kaip simuliakrų idėjos teoretikas. Tačiau Baudrillard'as, Welscho manymu, nėra postmodernybės mąstytojas: jis varijuoja kitą – senesnę, – poistorės diagnozę, kuri teigia, kad istorija jau yra praėjusi, kad nebėra atvirų horizontų ir kad nebebus nieko nauja, tik vis didesnis žmo-

nijos siekis aprūpinti save. Visa kita – iliuzija, trumpalaikiai ir epigoniški dalykai. Welschas skyrelyje „Postmodernybės kritinė dimensija" mini ir Richardą Rorty, ir Seyla'ą Benhabib'ą, ir Andreas Huysseną, ir Halą Fosterį, ir Fredricą Jamesoną, kaip socialinius postmodernybės kritikus. Taip pat nepamiršta ir Roberto Spaemanno premodernios inspiracijos postmodernizmo.

Tačiau vieninteliu postmoderniuoju filosofu Welschas laiko tik Lyotard'ą ir stebisi, kodėl Habermasas savo garsiojoje knygoje *Modernybės filosofinis diskursas* kaip tik Lyotard'o ir nepastebėjęs. Kalbant apie postmodernybės filosofinį diskursą, Welscho manymu, Lyotard'ą pastebėti būtina: „Kaip suprasti, – retoriškai klausia Welschas, – kad Habermasas nagrinėja tokius autorius kaip Nietzsche ir Bataille, Heideggeris ir Foucault, Adorno ir Derrida, kuriems niekada nebūtų šovusi į galvą mintis savo filosofiją vadinti „postmodernia", bet visiškai nediskutuoja filosofinio postmodernizmo klausimais kaip tik su tuo autoriumi, t. y. su Lyotard'u?"[18]

Welscho manymu, kaip tik Lyotard'o postmodernizmo Habermaso kritika niekaip nebūtų palietusi – visi Habermaso argumentai būtų šovę pro šalį. Lyotard'o apmąstymuose Habermasas nebūtų suradęs to, kuo jis kaltina postmodernizmą: jie nėra nei priešingi protui, nei iracionalūs, nei priskirtini subjektinei filosofijai, nei neokonservatyvūs. Lyotard'o programinio veikalo *Postmodernus būvis* (1979) postmodernybės filosofinei perspektyvai aptarti Welschas paskiria visą šeštą šios knygos skyrių. Dar labiau pasitarnavusia postmoderniajai filosofijai Lyotard'o knyga Welschas laiko jo kitą veikalą *Ginčas* (*La différend*, 1983). Jam taip pat skirtas visas aštuntas skyrius. Kadangi į lietuvių kalbą ši knyga

---

[18] Žr. šios knygos p. 270.

nėra išversta ir išleista, skaitytojui kaip tik gali būti įdomu susipažinti su Welscho pateiktais šios knygos komentarais.

Lyotard'as knygoje *Postmodernus būvis* seka Wittgensteino kalbos žaidimų teorija, pastebėdamas, kad galimi įvairūs pasakymų tipai. Pasakymai gali būti denotatyvūs, performatyvūs, preskriptyvūs. Kai kurie pasakymai reiškia klausinėjimą, pažadą, literatūrinį aprašymą, naraciją. Kiekviena pasisakymų kategorija gali būti apibrėžta tam tikromis taisyklėmis, panašiai kaip šachmatų žaidimą apibūdina tam tikros taisyklės. Šios kalbos taisyklės pačios savęs nelegetimuoja, jos yra žaidėjų susitarimo objektas. Kai nėra taisyklių, nėra ir žaidimo, o kiekvienas pasakymas gali būti traktuojamas kaip tam tikro žaidimo „ėjimas". Lyotard'as konstatuoja, kad kalbos žaidimų heterogeniškumas veda prie trinčių ir konfliktų: „kalbėti reiškia kovoti (rungtyniavimo prasme), o kalbėjimo aktai priklauso bendrosios agonistikos sferai"[19]. Tuo jis oponuoja Habermasui, kuris per kalbą ieško konsenso. Jau kitame savo veikale *Ginčas* Lyotard'as pasiūlo tam tikrą „filosofijos politiką" kaip kalbos moralės nuostatą. Kadangi nėra visuotinės metakalbos, tai vieno diskurso viešpatavimas kito atžvilgiu visada yra neteisingas. Filosofas, kurio misiją Lyotard'as suvokęs kaip grynai moralinę, privalo ne tiek siūlyti teisingų sprendimų receptus, kiek rūpintis, kad būtų suvokta ginčo logika, kad konkretus ginčas būtų pripažįstamas ir gerbiamas, o ne laikomas vien kivirču. Filosofas privaląs pasisakyti už kalbiškumo plačiausia prasme įvairovę ir heterogeniškumą.

Tačiau Welschas kritikuoja ir Lyotard'ą. Nors ginčo idėja ir esanti puiki, tačiau kalbos analitinis pagrindas vis dėlto Welschui atrodo abejotinas. Be to, Lyotard'o išrutuliota

[19] J.-F. Lyotard, *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant*, Vilnius: Baltos lankos, 1993, 29.

kalbos heteroniškumo tezė, Welscho akimis, atrodo perdėta ir kalbos fenomenologijos požiūriu nepagrįsta. Pasirodo, be perėjimų kalbos funkcinės erdvės neįmanoma suprasti. Tokie perėjimai yra transversinio proto sritis. Welschas siekia pakeisti Lyotard'o postmodernųjį diskursą savo paties sumanyta transversinio proto idėja.

Autoriaus koncepcija: transversinis protas

Atskleisdamas savąją transversinio proto koncepciją Welschas remiasi Kantu, kuris išskyrė tris galimas racionalumo formas: teorinę, praktinę ir sprendimo galią. Kantas pabrėžė skirtį. Welschas, atvirkščiai, jungimą. Postmoderniojo pliuralizmo perspektyvoje proto sąvoka pakitusi: dabar jis reiškia įvairių racionalumo formų siejimo ir ribų peržengimo gebėjimą. Transversinis protas skiriasi ir nuo intelekto – jis esąs ribotesnis ir kartu atviresnis. Jis pereina nuo vienos racionalumo formos prie kitos, skelbia skirtis, mezga ryšius, polemizuoja ir keičia. Transversinis protas, teigia Welschas, ne įveikia pliuralizmą, o tik pašalina jo aporijas. Welschas šį protą vadina specifine postmoderniosios modernybės proto forma. Postmodernybėje socialiniai santykiai gali būti interpretuojami ir kaip socialiniai modeliai. Be to, kiekvienai etikai galima parašyti ją atitinkančią estetiką. Negana to, kiekvienoje estetikoje, Welscho pastebėjimu, jau yra implikuota ir tam tikra etika. Transversinis protas peržengia ribas ne nuolat jas ištrindamas ir naikindamas, o protingai jas atskleisdamas ir kontroliuodamas. Transversinis protas pasiduoda ne tik racionalumo tipų agonistikai, bet ir jų genezei, atnaujinimui, perkėlimui, derinimui ir performavimui. Transversinis protas, mano Welschas, – tai racionalumo tipus kiaurai

persmelkianti ir juose glūdinti proceso forma. Transversinis protas liudija gebėjimą rasti ribų peržengimus.

Welschas, viena vertus, teigia, kad jis neįveda jokių vienovės imperatyvų, kurie būtų nesuderinami su Lyotard'o koncepcija. Kita vertus, jis vis dėlto nesutinka su Lyotard'o absoliutaus heterogeniškumo teorema. Lyotard'as irgi kalbėjęs apie „perėjimus", tačiau supratęs juos kaip nutinkančius faktus. Welschas savo transversinio proto konceptu siekia paneigti tokį faktinį anarchizmą. Transversinis protas koreguoja perėjimus ir įveikia anarchiją. Todėl šis perėjimas vyksta, kaip gana patetiškai sako Welschas, tarsi „prasmės spinduliavimas". Ar tai nėra modernybei būdingas vieningos prasmės ilgesys, įvilktas į postmodernųjį žargoną? Gal Welschas apskritai sugrįžta prie Hegelio realybę vienijančio prado paieškos, ir taip savo naujai sukonstruotu konceptu – transversiniu protu – bando surasti vienovės prielaidas postmodernybėje? Ar jis nutolsta, ar priartėja prie postmodernybės labiau nei Lyotard'as? Ir ar apskritai jis gali vadintis kad ir „vokišku", bet vis dėlto – postmodernistu? Šie klausimai – retoriniai. Nuspręs skaitytojai.

prof. *Jūratė Baranova*

VOKIŠKŲJŲ LEIDIMŲ PRATARMĖS

Penktojo leidimo pratarmė

Po dešimties metų pasirodo penktas šios knygos leidimas – ženklas, kad „postmoderniosios modernybės" klausimas vis dar, atrodo, tebėra svarbus.

Tai netikėta, nes juk daugelis skelbia, kad ginčai esą pasibaigę, kad *postmodernizmas* dabar jau nebesanti patraukli sąvoka, o persiritus į trečiąjį tūkstantmetį ir pats žodis galiausiai būsiąs pamirštas. O kaip tada, jei – kaip šioje knygoje buvo siūloma – būtina daryti skirtumą tarp žodžio ir turinio ir jei be termino „postmodernybė" neva galima išsiversti, o juo nubrėžtų turinių svarba ne tik nemąžta, o didėja? Tada slopstantį jaudulį dėl postmodernybės pabaigos reikėtų aiškinti, matyt, tuo, kad postmodernybės motyvai nebuvo iš piršto laužti.

Tad iš visų debatų galima daryti tokią išvadą: žodis „modernybė" – nebūtinas, bet modernybės siekiai ir turiniai susilaukė plataus pripažinimo. Jie virto klasikiniais dabarties apibūdinimo pavyzdžiais. Net ištikimiausi modernybės išpažinėjai dabar piešia savo mylimosios modernybės paveikslą aiškiai postmodernistine maniera. Tai, ko gero, aiškiausiai rodo, kaip postmodernistiniai motyvai šiuo metu lemia kultūros panoramą. Tikėtina, kad ir kito tūkstantmečio pradžioje kurį laiką išliks tokia padėtis. Tai, kas aštuntajame dešimtmetyje buvo priskiriama „postmodernybei", reiškė

tam tikrą naujos mąstysenos ir lūkesčių programą, kuri ir artimiausioje ateityje nepraras aktualumo.

Netikėtumų iškilo visai kitur – perimant ir pritaikant teoremą ne Vakarų kraštuose. Radosi aspektų, apie kuriuos šios teoremos protagonistai Vakaruose nebuvo pagalvoję. Tai, kad daugelis japonų mums dabar teigia, jog jie visą laiką buvę postmodernūs, nes japonų kultūra per visą istoriją buvusi eklektiška ir hibridiška *par excellence,* galima turbūt dar suprasti, tačiau kai jie pareiškia, kad postmodernybės teorema rodanti Vakarų modelio dominavimo pabaigą ir perėjimą prie Rytų Azijos pasaulio įsigalėjimo, toks dalykas laikytinas netikėtu. Islamo pasaulyje postmodernistų debatai kelia didžiulį susidomėjimą, nes Vakarų modernybės vienpusiškumų ir klystkelių kritika suvokiama kaip ginklas, kurį paskui galima panaudoti savo tikslams kovojant su Vakarais. Pietų Amerikoje postmodernistinėms pažiūroms irgi mielai pritariama, nes ten skirtingų kultūrų sąveikavimas, kaip aiškina postmodernybė, seniai yra tapęs sava gyvenimo forma: postmodernistinės teorijos palaikomos kaip savo pačių suvokties patvirtinimas. Taigi kaip pripažino postmodernybės teoretikai, pati teoremos recepcija skirtingose srityse tebėra dar įvairi.

Tas, kuris priėmė postmodernistinę žiūrą, jausis nepalyginamai atviresnis tradicijų įvairovei ir jų elementų skirtybėms, – arba jau jaučiasi. Jam bus savaime suprantama, kad turinys yra svarbesnis už chronologiją, ir jis aklai nebesilaikys modernybės atrankos ir pažangos modelių. Jis stebės, tikrins ir aiškinsis. Tai neturi nieko bendra – kaip dažnai orakuliškai pranašaujama – su beatodairiškumu arba negebėjimu spręsti. Suvokimo laukas išsiplėtė, o sprendimai pasidarė toliaregiškesni – tik tiek. Kas drįs tai vadinti žingsniu atgal?

Šio penktojo leidimo pabaigoje yra pridėtas sąrašas darbų, kuriuose išėjus pirmam knygos leidimui diskutavau

modernybės ir postmodernybės klausimais. Dar noriu paminėti 1988 m. išėjusį veikalą *Wege aus der Moderne* („Išeitys iš modernybės"), kuriame pateikta ne tik išsami bibliografija šia tema, bet ir sudėti pagrindiniai diskusijos apie postmodernybę tekstai, kuriais dažniausiai remiuosi šioje knygoje.

Magdeburgas, 1997 m. gegužės 1 d.

Ketvirtojo leidimo pratarmė

Kartu su serija *Acta humaniora* knyga keičia leidyklą – pereina į *Akademie Verlag*. Ji keliauja su dr. Gerdu Giesleriu, buvusiu Weinheimerio *Acta humaniora* redaktoriumi, dabar – Berlyno *Akademie Verlag* direktoriumi. Draugiški santykiai su dr. G. Giesleriu yra tokie tvirti todėl, kad jie iš pat pradžių tokie buvo, tai tiesiog laimingas atvejis. Išsamiau visas aplinkybes esu paaiškinęs trečiojo leidimo pratarmėje, o padėką reiškiu ir čia.

Taip pat ir naujomis Berlyno sąlygomis – turiu galvoje pasikeitusią politinę situaciją – laikausi šioje knygoje išdėstytų principų. Nuo pirmųjų veikalo pasirodymo dienų juo gyvai susidomėta ir kaimyninėse Rytų valstybėse: tenykščiai skaitytojai jį suvokė kaip argumentų šaltinį, kai kada – net kaip išsivadavimą. Pripažinti ir garantuoti įvairovę naujųjų nacionalizmų akivaizdoje, nacionalizmų, kurie įvairovės principą pripažįsta tik dėl akių, o iš tikrųjų širdyje jam priešinasi, tebėra svarbus uždavinys. Pavadinimai gali ir išnykti, bet „postmoderniosios modernybės" programa gyvuoja.

Šios knygos idėjas toliau plėtojau veikaluose *Ästhetisches Denken* („Estetinis mąstymas") ir *Vernunft heute* („Protas

šiandien"). *Estetiniame mąstyme* mėginu daryti kai kurias išvadas iš pakitusių šiuolaikinio filosofavimo sąlygų, o antrajame veikale smulkiau išdėstau šioje knygoje pagrįstą „transversinio proto" konceptą. Abiejų veikalų šaknys glūdi šioje knygoje. Kadangi ir šį kartą vaikai neprotestuoja, vadinasi, šeimyninis gyvenimas pradeda sektis.

Bambergas, 1993 m. gegužė

Trečiojo leidimo pratarmė

„Visa ši knyga – tai nuotaikos atgavimas po ilgo pasyvumo ir negalios, sugrįžtančių jėgų, vėl atgyjančio tikėjimo rytojumi ir porytdiena džiaugsmas, ne kas kita, kaip netikėto jausmo ir ateities, artėjančių nuotykių, vėl prieš akis atsivėrusių jūrų, vėl leistinų, vėl viltingų tikslų nuojautos triumfas. Kai mintyse atsigrįžtu – ko ten nebūta!"
(Friedrich Nietzsche, 1886: *Linksmojo mokslo* antrojo leidimo pratarmė*)

Ne, iš naujo knygos aš nerašiau. Nevienodą storį (pirmasis leidimas buvo 3,1 cm, antrasis – tik 1,1, o dabar 2 cm) lemia vien tik popieriaus rūšis. Puslapių skaičius ir turinys liko toks pat. Buvo ištaisytos tik korektūros klaidos.

Be abejo, turėta pagrindo kai ką pridurti. Knygą parašiau 1986 metais, taigi praėjo ketveri metai – tokiai temai nemažas tarpsnis. Diskusijos mastai augo, daug kas paaiškėjo, kito ir autoriaus pažiūros. Dabar išsamiau aptarčiau, pavyzdžiui, postmoderniosios ir dekonstruktyviosios archi-

* Cituota iš: Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas* („La gaya scienza"), iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius, Vilnius: Pradai, 1995, 21.

tektūros santykį, nuodugniau kalbėčiau apie literatūrą, kiną ir muziką, daugiau diskutuočiau su kai kuriomis Rorty ir Goodmano nuostatomis. Daugiau dėmesio skirčiau tokiems temų kompleksams kaip postmodernybė ir feminizmas, postmodernybė *versus* sistemų teorija bei estetinė dabarties suvoktis.

Tačiau tokie papildymai nekeistų knygos principų, o tik padidintų jos apimtį. Todėl jų atsisakiau.

Be to, prie tokio formato ir storio knygos daug kas priprato, tokia ji gyveno savo gyvenimą. Džiugu, kad susilaukė daug pagyrimų ir nedaug kritikos. Tokiems vaikams nereikia papildomo auklėjimo ir nurodinėjimų.

Yra dar ir asmeninis motyvas. Šios knygos tonas dabar ir man kai kur atrodo netikėtas. Kai aptinku kitus autorius ją cituojant, pastebiu, kokios rizikingos buvo kai kurios formuluotės. Aiškus daiktas, aš jų dar tebesilaikau. Tas ypatingas tonas paaiškinamas, matyt, tuo, kad į šią knygą ne tik sudėjau dalį savo sielos, bet ir (tebus atleista už patetiką) išrašiau kitą sielą. Kai Vokietijos mokslo institucijos nepalaikė mano habilitacijos ir vietoj jos užtektinai pasimėgavau suteikta bedarbyste, išvykau į Vieną, kur ši knyga ir gimė. Galimas dalykas, kad tokioje situacijoje rašiau laisviau ir daugiau rizikavau: vienu žodžiu, „laisvas kaip paukštis", t. y. niekieno nei ginamas, nei saugomas – kaip tas, kuriam ne kažin kas gali nutikti, arba kaip dar kartą mėginantis pasakyti tai, ką būtumei galėjęs pasakyti.

Tada staiga gaunu pasiūlymą – ne iš aukštosios mokyklos, o iš leidyklos. Vienas redaktorius, išgirdęs mano pranešimą, pasiteiravo, ar nenorėčiau šia tema parašyti knygos – tos pačios, kurią tada rašiau. Ponui dr. G. Giesleriui iš leidyklos VCH, serija *Acta humaniora,* iki šiol esu nuoširdžiai dėkingas.

Dabar, kai vėl atsidūriau akademinio darbo bare, ko gero nebegalėčiau taip be niekur nieko pataikyti į to meto toną.

Tačiau nenoriu jo nutildyti. Taip pat ir dėl šios priežasties susilaikau nuo papildymų ir panašių pagundų.

Vis dėlto pagrindinė priežastis yra ta, kad manau galįs laikytis pateiktų nagrinėjimo principų ir nubrėžtų perspektyvų: šiuo metu net labiau, negu tada buvo galima spėti. Diskusija iš tikrųjų vyko tikėta ir prognozuota kryptimi – nesiginčijant dėl „postmodernybės" pavadinimo ir vengiant juoda–balta mąstymo (nuo modernybės tiesiai prie postmodernybės), o analitiškai gvildenant skirtingas modernybės atšakas ir rimtai gilinantis į turinius, tuo tarpu vadinamus „postmodernistiniais", kuriems šis pavadinimas visai nesvarbus.

Dabar kartais kaip naujiena pasigirsta postmodernybės saulėlydžio pranašystė. Gal ir taip, jei tikrai būtų suvokiama, apie ką kalbama. Nes, pirma, epochos sugestija (tezė, kad sąvoka „postmodernybė" reiškianti atskirą, naują epochą, toli pralenkusią modernybę, ir dabar viskas būsią daroma kitaip) buvo ne kas kita, kaip paprasčiausias postmodernybės nesupratimas. Iš tikrųjų buvo iškilęs uždavinys modernybę aptarti iš naujo ir daug ką vertinti kitaip: su kai kuriais tos modernybės bruožais reikėjo atsisveikinti, o kitus – saugoti ir plėtoti. Antra, reikėjo tikėtis – o ne, tarkim, baimintis, – kad vieną gražią (galbūt netolimą) dieną *pavadinimas* „postmodernybė" pasidarys nebereikalingas ir nuo tada išties bus galima kalbėti apie *turinius* ir kad kaip tik ši valanda galėtų būti motyvas išlaikyti postmodernybę ar bent jau rimtai nagrinėti klausimus, kuriuos iškėlė postmodernybės atstovai (ir dėl ko jie, norėdami pažadinti iš apsnūdimo pernelyg savimi pasitikinčią modernybės suvoktį, naudojosi „postmodernybe" kaip signalu). Šia prasme veikale *Mūsų postmodernioji modernybė* iš pat pradžių siūloma liautis diskutavus apie terminą, ieškojus tinkamo pavadinimo, imtis paties dalyko, eiti prie turinio. Knygos

pavadinimo nelaikėme vykusiu, bet už turinį ryžtingai pasisakėme ir tada, ir dabar.

Svarbiausių knygos tezių čia nekartosiu. Tik norėčiau pabrėžti tris dalykus:

1. Pagrindinė postmodernybės sąvoka yra daugybingumas. Visos tokios postmodernybės sąvokomis tapusios formuluotės kaip metapasakojimų pabaiga, subjekto sklaida, prasmės decentralizacija, nevienalaikių dalykų vienalaikiškumas, įvairių gyvenimo formų ir racionalumo modelių nesintetinamumas darosi suprantamos tik daugybingumo šviesoje. Daugybingumas yra ir visų paveldėtų vaizdinių bei konceptų transformacijų gairė. Tačiau šio postmodernistinio daugybingumo nedera tapatinti su įprastiniu ir patraukliu paviršiaus margumu. Tai – gilesnė, bazines definicijas liečianti sąvoka. Daugybingumas yra pretenzingesnis ir apibrėžtesnis už įprastinį „pliuralizmą“.

Kartu šitam daugybingumui nuolat gresia vienodėjimo procesai. Į juos turi, be abejo, atsižvelgti kiekviena *aprašomoji* laiko diagnozė, tačiau *normatyvumo* požiūriu postmodernybė ryžtingai pasisako už priešingą pusę, už daugybingumą. Todėl taip svarbu neišleisti iš akių apibrėžtos, į bazines definicijas orientuotos daugybingumo sąvokos. Apsukrus daugybingumo giminaitis, iš pažiūros margas pliuralizmas, plėsdamasis veda kaip tik prie daugybingumo priešingybės – prie įvairių raiškos formų vienodėjimo – abejingumo, indiferentiškumo ir beatodairos. Esminių skirtumų paisymas daugybingumą saugo ir gina, o paviršiaus pliuralizmo skatinimas jį naikina. Čia eina aiški takoskyra tarp postmodernistinių ir tariamai postmodernistinių koncepcijų.

2. Vis dar patariame būti atsargiems su dviem diskursinės apgavystės formomis: pirma, su postmoderniai atrodančia strategija diagnozuoti indiferencijos procesus, o paslapčiomis peršokti iš aprašomosios plotmės į normatyvinę ir

daugybių kaleidoskopą paversti indiferentiškumo gynimu, ir, antra, su tariamai kritiška strategija, kuri postmodernybę tapatina su beatodaira, kad paskui lengviau galėtų stoti prieš šią – aišku, savo pasidarytą – baidyklę sėkmingai užtušuojant tai, kad šis metodas yra ne kas kita, kaip puikus pavyzdys beatodairos, kuri tariamai atpažįstama priešingoje pusėje ir imama kritikuoti. Vėliau abi strategijos figūruoja neprincipingame postmodernistiniame diskurse, manant, kad nesą būtina rūpintis rimtais postmodernistiniais konceptais.

3. Atsižvelgdamas į kadaise įprastą bendrą modernybės ir postmodernybės priešpriešą, šioje knygoje pasisakau už abiejų sąsają. Knygoje *Mūsų postmodernioji modernybė* kalbama apie modernybę, ryžtingai priimančią visus tuos motyvus, kuriuos suprantame kaip „postmodernybę", ir tuo ji iš esmės skiriasi nuo visų ankstesnių modernybės versijų. Į tokią postmodernistiškai pakeistą modernybę telpa, pavyzdžiui, ir tai, ką Heinrichas Klotzas vadina „antrąja modernybe", o Ulrichas Beckas – „refleksyviniu modernizavimu". Šioje knygoje mėginama išsamiai nagrinėti atsiradusius pokyčius, daug ką aiškinti ir galiausiai tiksliau formuluoti uždavinį, kuris dar nebaigtas spręsti. Taip tikimasi, kad ji bus aktuali ne vieną dieną.

Bambergas, 1990 m. gruodis

ĮVADAS

Laikas apie postmodernybę kalbėti kitaip. Dabar jau turime galimybę atkreipti dėmesį į temos esmę. Užtektinai ilgai ši sąvoka neišeina iš apyvartos, užtektinai ilgai buvo brėžiami kontūrai, leidžiami miglos kamuoliai. O šalininkų ir priešininkų konfrontacija virto įprastiniu ritualu. Pačių postmodernistų stovykloje vis labiau ryškėja skirtumas tarp ugnies ir išdagų, vyksta skilimas. Ne tik kai kurios kritikos atsiskleidė kaip fantasmagorijos, bet ir kai kurių postmodernybių suktybė iškilo į paviršių. Aiškumo suteikė laikai. Romėnai pasakytų: *claritas filia temporis*. Dabar būtina plėtoti racionalųjį turinį to, kas vadinama „postmodernybe".

1. Ribos

Neretai vis kliūva pavadinimas „postmodernybė" – ir visiškai pagrįstai. Mat jis pretenduoja apibūdinti epochą ir smarkiai apsišauna. Turėtina galvoje, kad šiuo pavadinimu reiškiami turiniai anaiptol nėra nesusiję su modernybe. Šis terminas iš esmės yra klaidinantis, pateisinamas tik labai siaura, tam tikro patikslinimo reikalaujančia prasme. Kaip tik todėl, suprantama, negalima taip be niekur nieko dalyką tapatinti su terminu, o, tarkim, šio atsisakius, laikyti

išspręstas visas problemas. Čia irgi reikia skirti programinę ir aparatinę įrangą. Nors postmodernybės terminas ir labai abejotinas, bet pats dalykas yra svarus ir ilgalaikis – nesvarbu, ar žvelgsime į praeitį, ar į ateitį. Ir tarp postmodernistų yra žymių žmonių, kurie dėl šio termino raukosi – ne todėl, kad jie būtų kritiški, o kad reflektuodami atstovauja šiai krypčiai[1]. Toliau diskutuodami sieksime derinti skeptišką požiūrį į postmodernybės terminą su noru stiprinti pačią koncepciją. Taigi tas, kas iš šio pavadinimo šaiposi, knygoje irgi aptiks kažką panašaus, tiktai kritikuojama bus ne iš nepriklausomų, geriau žinančiojo ar net niekintojo pozicijų, o refleksijos būdu siekiant atskleisti pačios postmodernybės turinį. Tik šiuo požiūriu aptariamas pavadinimas gali būti kritikuojamas prasmingai, teisėtai ir nereakcingai. Svarbiausia – turinys ir pats dalykas, į tai ši knyga ir orientuosis.

Iš karto būtina nubrėžti dar vieną ribą – tarp difuzinio ir precizinio postmodernizmo. Difuzinis postmodernizmas plinta kaip epidemija. Jo atmainos siekia nuo mokslinių universalių mikstūrų, koks yra, pavyzdžiui, Lacano–Derrida padažas, iki linksmų beatodairiškų elegantiškų kultūros mados scenarijų[2]. Šio difuzinio postmodernizmo *credo*, kaip

---

[1] Pavyzdžiui, Heinrichas Klotzas šios sąvokos perkėlimą į architektūrą pavadino nevykusiu (Heinrich Klotz, *Moderne und Postmoderne. Architektur der Gegenwart 1960–1980*, Braunschweig–Wiesbaden, 1984, 15), Dietmaras Kamperis protestavo prieš skubotas „postmodernybės" pretenzijas į epochiškumą („Aufklärung – was sonst?". – *Merkur* 436, 1985, 535–540, čia 539), o Jean-François Lyotard'as, pasisakydamas prieš nepaliaujamai plintančius postmodernistinius plepalus, net savo veikalą pavadino ironiškai: *Le Postmoderne expliqué aux enfants* (Paris, 1986).

[2] Klausas Laermannas tai aprašė viename straipsnyje, kurio samprotavimai yra tokie pat sąmojingi kaip ir straipsnio pavadinimas: „Lacancan und Derridada. Über die Frankolatrie in den Kulturwissenschaften". – *Kursbuch* 84, 1986, 34–43.

matyti, yra tai, kad viskas, kas neatitinka racionalumo standartų arba kas prireikus iškreiptai perteikia žinomus faktus, esą jau gerai, netgi puiku, – tik būtina kokteilį gerai suplakti ir kaip reikiant pridėti egzotikos. Reikią sukryžminti *libido* su ekonomika, išskaičiavimą su cinizmu, nepamiršti ezoterizmo ir simuliacijos, įdėti dar šiek tiek naujojo amžiaus ir apokalipsės – ir postmodernistinis hitas jau gatavas. Šitoks beatodairiškas, į kratinį panašus ir į klystkelius vedantis postmodernizmas dabar yra nepaprastai (o iš tikrųjų ne-) mėgstamas ir be paliovos plinta.

Ypač pažymėtina, kad visa tai, nors ir labai paradoksiška, tinka dar ir postmodernizmo kritikai. Nes susidarė keistas šio postmodernizmo ir jį kritikuojančios opozicijos lydinys. Ne kas kita, o kaip tik ši sąjunga padėjo jam įsiviešpatauti ir įsitvirtinti. Ir ne vien tai, kad kritika, kone be išimčių kalbėdama tik apie šį postmodernizmą, klaidingai kuria jo vienintelškumo regimybę, – yra blogiau: savo žodine polemika ji kartu visai prisiderina prie jo laikysenos. Ji teisi sakydama, kad postmodernizmas skleidžia vien beatodairą ir visokias nuotaikas, pučia vien reikšmingumo miglą, bet šitaip bardama ji nejučiomis pati nieko kito ir nedaro: nepateikia analizės, sąvokų, konceptų nei kalbėdama apie priešininkus, apie kuriuos paprasčiausiai teigia, kad šie jų neturi, nei apie save pačią, laikydama tai taip savaime suprantama ir visiems žinoma, kad nesą reikalo to dėstyti, – užtenka tik priminti, nebūtina analizuoti, tereikia tik priimti kaip dogmą; pasitenkinama senais patikinimais, nuo laiko dvasios atitrūkusiais atsišaukimais ir madingais burtažodžiais. Šitaip neapibrėžtai gėrėdamasi savimi ir nagrinėjimą bei argumentaciją neprincipingai keisdama aversija ir asociacija, kritika ima propaguoti beatodairą ir nuotaikas, kurias tariasi atskleidžianti postmodernizme. Kaip tik tokios kritikos susidraugavimas su difuziniu postmodernizmu iš pastarojo padaro partnerį,

pagal tas pačias taisykles žaidžiančius kolegas. Nusiskundimai tėra tik akių dūmimas. Panaikindama skirtumą tarp teigimo ir kritikos, ji užbaigia difuzijos judesį ir postmodernizmui suteikia plačią galiojimo erdvę.

Lėkštoji postmodernybė – nes labiausiai jos paviršutiniškosiose atmainose skleidžiamas difuzinis postmodernizmas, – be to, dar atitraukia dėmesį nuo tikrojo ir geresnio – precizinio – postmodernizmo. Tas, kuris vadovaujasi tik nuotaikomis, įtaigauja, kad nesą jokių konceptų; tas, kuris principų neturinčioje kritikoje jaučiasi kaip inkstas taukuose, nėra suinteresuotas išryškinti naujas tendencijas ir dėsningumus; tas, kuris lieja jausmingas krokodilo ašaras, temdo bet kokį skaidrų žvilgsnį. Iš tikrųjų esama abiejų postmodernizmų: ir difuzinio, ir precizinio. Kas susipažinęs su pastaruoju, žino, koks neproduktyvus ir nepakenčiamas yra pirmasis. Vyraujantis difuzinis postmodernizmas apgailėtinas net dviem atžvilgiais: kad yra toks niekam tikęs ir kad nerdamasis iš kailio stengiasi užgožti ir diskredituoti visas kitas postmodernizmo versijas. Dėl be sąvokų klydinėjančio ir principų neturinčio postmodernizmo neverta per daug aušinti burnos. Apibrėžti reikštų daryti jį atpažįstamą ir apnuoginti jo fatališkumą. Dėl to, kad bendrininkavo su konformistine pseudokritika, jam nevalia toliau kaip niekur nieko būti padėties šeimininku. Ne jam, o preciziniam postmodernizmui būtina suteikti erdvės. Šis yra tikras ir veiksmingas postmodernizmas. Jis nepasiduoda kratinio keliamam triukšmui ir nepaklūsta bet kokioms vaikiškoms sumaišties išdaigoms – jis, laikydamasis skirtybės principo, pasisako už tikrą daugybingumą, jį saugo ir plėtoja. Užuot iš daugio daręs makalynę ir jo atžvilgiu skleidęs abejingumą, precizinis postmodernizmas stiprina jį tiksliau apibrėždamas. Užuot laisvame sambrūzdyje ištraukęs geluonį skirtybėms, jis pabrėžia jų

konfliktą. Užuot ieškojęs naivios ir ciniškos kompensacijos, jis negailestingai ir smarkiai kritikuoja. Atėjo metas šį kitokį postmodernizmą įprasminti teoriškai ir praktiškai. Kaip tik dėl jo – ne dėl atrakcionų parko, o realios konfrontacijos, ne dėl vartotojų kultūros, o tikrovės įvairovės, ne dėl principų neturinčio, o gyvenamojo pasaulio postmodernizmo – atsirado šis tyrimas.

Šiam postmodernizmui aiškiai netinka neigiamieji predikatai, kuriais buvo patogu naudotis kaip postmodernumo atpažinimo ženklais, todėl užuot ėjus pramintu taku ir rizikavus sukelti abejones pamiltomis įprastinėmis priešiškomis pažiūromis, verčiau jam traukiamasi iš kelio. Šis postmodernizmas iš tikrųjų nėra nei iracionalus (jei toks būtų, jį reikėtų vadinti superracionaliu), nei garbstantis tai, kas angliškai nusakoma žodžiais „anything goes"*, jis labai tiksliai atsižvelgia į skirtumus, ką reiškia eiti koja kojon, žingsniuoti greta ir žengti į pražūtį. Jis taip pat nepropaguoja be atodairos, bet vertina specifinius ir įvardija bendruosius dėsningumus, pasisako ne už orientacijos nebuvimą, o už tikslius duomenis.

Šis kitas, šis tikrasis postmodernizmas nėra siauras reiškinys. Jis nesiriboja vien, tarkim, amerikietišku gyvenimo būdu arba prancūzų mentalitetu. Jo mastas platesnis, ištvermė didesnė. „Amerikietiškas" gyvenimo būdas yra iš esmės toks pat kaip ir Vakarų. Ir „prancūzų" mentalitetas nieku būdu nesibaigia vien prancūziškai kalbančia teritorija. Jis nėra toks nei savo kilme, nei mastais, nei dabartine padėtimi. Jau Pascalis priklausė prie (iki šiol nepripažintų) jo pirmtakų, tačiau ir neprancūzų mąstytojai, tokie kaip Kantas arba Wittgensteinas, yra nepaprastai reikšmingi. Ir net

* Tinka bet kas (angl. k.).

pats žymiausias šios krypties filosofas – Lyotard'as – prisipažino, kad artimiausias jam mąstytojas yra Aristotelis[3]. Tai turi priversti susimąstyti tuos, kurie postmodernizme regi tik trumpalaikį mados reiškinį. Postmodernybės šaknys gilesnės, jos radimasis kur kas ilgesnis, ir ji nagrinėja reikšmingesnes problemas nei dienos aktualijos. Šią problematiką ryškiausiai pateikia ir išsako „amerikietiškas gyvenimo būdas" ir „prancūzų mentalitetas", bet patys klausimai yra nepalyginamai platesni. Todėl galima neabejoti, kad vieną gražią dieną, kai apie „postmodernybę" jau niekas nebekalbės, svarbiausieji klausimai bus buvę reikšmingi.

Apskritai būtina aiškiai įsisąmoninti, kad postmodernybė ir postmodernizmas – visai ne meno teoretikų, menininkų ir filosofų išradimas. Veikiau mūsų tikrovė ir gyvenamasis pasaulis pasidarė „postmodernūs". Oro susisiekimo ir komunikacijų amžiuje heterogeniški dalykai taip suartėjo, kad kiekviename žingsnyje susiduria kaktomuša, ir vienalaikiškumas to, kas nevienalaikiška, virto nauja prigimtimi. Tikrovėje atsirado bendra simultaniškumo situacija ir skirtingų konceptų bei reikalavimų interpenetracija. Į šiuos pagrindinius iššūkius ir problemas atsakymų ieško postmodernusis pliuralizmas. Tos situacijos jis neišranda, o tik ją atspindi. Jis nuo jos nenusigręžia, o mėgina atitikti laiką ir prilygti jo keliamiems reikalavimams.

---

3 „... celui dont je me sens le plus près, c'est finalement Aristote" (Jean-François Lyotard und Jean-Loup Thébaud. – *Au Juste*, Paris, 1979, 52, panašiai 58 ir toliau).

2. Pagrindinės tezės

1. Postmodernybė čia suprantama kaip radikalus daugybingumas, o postmodernizmas ginamas kaip jo koncepcija. Būdingas postmodernistinio daugybingumo bruožas ankstesniojo atžvilgiu yra tai, kad postmodernistinis daugybingumas nėra tik vidaus reiškinys bendrame horizonte, – jis liečia kiekvieną tokį horizontą, tiksliau sakant, ribas arba pagrindą. Jis prasimuša pro horizontų daugį, verčia skirtingai įsivaizduoti ribas, pripažįsta pagrindų įvairovę. Jis taiko į substanciją, nes skverbiasi prie šaknų. Todėl čia vadinamas „radikaliuoju daugybingumu".

Pažymėtina, kad toks daugybingumas vienur ir kitur gyvuoja seniai, jau nuo modernybės laikų. O kai jis – kaip dabar – tampa visuotiniu pagrindiniu įstatymu, kai egzistuoja nebe vien abstrakčiose spekuliacijose ir atskiruose kultūrologų būreliuose, o ima lemti gyvenamosios tikrovės mastus, keičiasi visas žaidimas. Kaip tik tai ir vyksta postmodernybėje. Postmodernybė yra ta istorijos fazė, kurioje radikalusis daugybingumas darosi realus ir imamas pripažinti kaip pagrindinė visuomenių suvoktis ir kurioje dėl tos priežasties įgyja svarbą, net pradeda vyrauti ir būti privalomi daugybiniai prasmės ir veiklos modeliai. Jei šis pliuralizavimas būtų aiškinamas kaip vien irimo procesas, jo išvis niekas nepripažintų. Jis yra itin teigiama vizija. Jo negalima atskirti nuo tikrosios demokratijos.

2. Pagrindinė postmodernybės patirtis – tai itin skirtingų žinojimo formų, gyvenimo iššūkių, veiklos modelių patirtis. Šios konkrečios proto formos savaime atsiskleidžia kaip prasmingos. Išoriškai jas sunkiau pažinti negu nepažinti. O pažinti galima remiantis viena palyginti paprasta patirtimi: kad tie patys dalykai, kitaip į juos pažiūrėjus, gali atrodyti visai kitaip ir kad ši kita žiūra anaiptol nereiškia turinti

mažiau „šviesos" nei anoji – tik toji „šviesa" yra kita. Šviesa – tą rodo patirtis – visada yra šviesa sau. Senasis Saulės modelis – viena Saulė visiems ir virš visko – nebegalioja, jis pasirodė esąs nepagrįstas. Jei ši patirtis neatmetama, o leidžiama jai galioti, patenkama į „postmodernybę". Nuo šiol tiesa, teisingumas, humaniškumas yra daugiskaita.

3. Šio principinio pliuralizmo neišvengiamas padarinys ir kita pusė yra jo apsisprendimas priešintis totalitarizmui. Postmodernybė, remdamasi savo patirtimi, kad skirtingybė turi teisę egzistuoti, ir remdamasi savo įžvalga į tos teisės nepripažinimo mechanizmą, kategoriškai pasisako už daugį ir ryžtingai stoja prieš visas senas ir naujas hegemonijos pretenzijas. Ji yra už koncepcijų, kalbinių žaidimų ir gyvenimo formų įvairovę ne iš aplaidumo ir menkaverčio reliatyvizmo, o dėl istorinės patirties ir laisvės. Filosofinė paskata yra kartu ir moralinė. Postmodernybė laikosi pažiūros, kad bet koks pretendavimo į išskirtinumą šaltinis gali būti tik nepelnytas dalinio dalyko kėlimas į tariamo absoliuto rangą. Todėl ji palaiko daugį ir nepritaria išimtinumui, yra prieš monopolijas ir atskleidžia piktnaudžiavimus. Jos šūkis – gyvenimo būdų ir veiklos formų, mąstymo tipų ir socialinių koncepcijų, orientavimosi sistemų ir mažumų daugybiškumas. Šiuo atžvilgiu ji nusiteikusi kritiškai. Ji neturi nieko bendra su lengvabūdišku *status quo* patvirtinimu. Tas, kuris modernybėje regi tik „anstatinio" pobūdžio reiškinį ar vien kompensacines strategijas, modernybės nepažįsta.

4. Įvairiose srityse, kuriose kalbama apie postmodernybę, toks daugybiškumas iškyla kaip pagrindinis postmodernybės požymis. Šis teiginys anaiptol nėra savaime suprantamas dalykas. Neretai autoriai, kurie puikiai nusimano tik tam tikrose srityse, įtikinėja, kad kitose srityse eksplikuojama postmodernybė neturinti nieko bendra su jų vaizduojamąja, kuriai, suprantama, pasistengiama suteikti savitų

bruožų. Ribotai suvokiamose srityse tokie teiginiai galbūt ir yra teisingi. Tačiau literatūroje, architektūroje, apskritai menuose, taip pat socialinėje sferoje – nuo ekonomikos, politikos iki mokslinių teorijų bei filosofinių refleksijų – postmodernistinių reiškinių sutapimai yra tiesiog akivaizdūs. Dėl tų sutapimų „postmodernybė" ir yra sąvoka, o ne vien patogus šūkis, todėl ji gali būti plėtojama kaip koncepcija, o ne tik pasitelkiama kaip mąstymo mada.

5. Postmodernybė nieku būdu nėra tai, ką įtaigauja jos pavadinimas ir ką jai neteisingai priskiria įprastinė dviprasmybė: tai ne trans- ir ne intermodernybė. Pagrindinį jos turinį – daugybingumą – jau propagavo XX a. modernybė, tokios svarbios instancijos, kaip mokslas ir menas. Postmodernybėje šis modernybei būtinas reiškinys dabar figūruoja kaip beribė tikrovė. Todėl savo turiniu postmodernybė visai nėra *anti*moderni, o forma – ne šiaip sau *trans*moderni: ją reikia suprasti kaip egzoterinę kadaise ezoteriškos XX a. modernybės realizacijos formą. Tad galima teigti, kad iš tikrųjų ji yra *radikaliai* moderni, o ne *post*moderni, ir kad priklauso – kaip jos transformacijos forma – *modernybei*. Tą turi išreikšti knygos pavadinimas *Mūsų postmodernioji modernybė*. *Modernybė* yra daiktavardis. *Postmodernioji* – tik nuoroda, kokiu būdu tą modernybę šiuo metu reikia realizuoti. *Mūsų* reiškia, kad modernybė yra „postmodernaus" pobūdžio. Mes dar gyvename modernybėje, bet gyvename tiksliai realizuodami tai, kas „postmodernu".

Kalbant labai tiksliai, mūsų postmodernioji modernybė yra post-moderni tik kitos modernybės atžvilgiu – ne paskutiniosios ir toliau gyvuojančios XX a. modernybės, o modernybės seniausia ir iš tikrųjų pasenusia prasme, modernybės naujųjų laikų prasme. Postmodernybė atsisveikina su modernybės pagrindine obsesija, su vienovės erdvėmis, kurios driekėsi nuo *mathesis universalis* sampratos, pasaulio

istorijos filosofijų projektų iki globalių socialinių utopijų planų. Radikalusis postmodernusis daugybingumas atmeta šiuos totalitarizmu realizuojamo daugybingumo siekiančios vienovės varžtus. Todėl postmodernybė yra aiškiai vėlyvesnė už *naujuosius laikus*, vadinasi, ir post-moderni šia „modernybės" priešpriešinimo naujiesiems laikams prasme. Ir priešingai, orientuojantis į XX a. modernybę, postmodernybę reikėtų vadinti radikaliai modernia.

Tiesa, vienu svarbiu požymiu postmodernybė skiriasi nuo radikaliųjų XX a. modernybės tendencijų. Modernybę ji tęsia, bet atsisveikina su modernizmu. Ji atmeta stiprinimo, atnaujinimo, pralenkimo, įveikimo ideologiją, ji nepripažįsta visokių *izmų* ir jų akceleracijos dinamikos. Todėl ir pažiūra, kad postmodernybė norinti paprasčiausiai užimti modernybės vietą arba ją įveikti, galimas daiktas, priskirtina prie jos nesusipratimų (saviapgaulės). Atlikdama tokį įveikos judesį, postmodernybė tiesiog pralaimėtų modernybei – ne jos į ateitį nukreiptai, daugybinei tendencijai, o abejotinai naujųjų laikų liekanai, nes modernistinė tąsos pralenkimo ideologija yra neabejojamai tiksli moderniai sudinaminta naujųjų laikų absoliutybės dekreto forma. Tokiomis pranokimo ir įveikimo kategorijomis neįmanoma suvokti postmodernybės istorijos proporcijų – nei senesnės, nei tos jaunesnės istorijos, kuri vadinama „modernybe". (Juolab kad toji modernybė jau spėjo virsti tam tikra tradicija, – belieka tik ją išpažinti ir pritarti jos projektams: ne atmetant tradiciją, kaip reikalavo modernistinė ideologija, o pasirengus ją priimti, ir tai priklauso pagrindinėms naujos, postmodernios sąmonės ir istorijos mąstymo patirtims.) Tad ir santykyje su istorija postmodernybė iškyla kaip modernybė, kuri atsikratė naujųjų laikų balasto.

6. Postmodernusis daugybingumas yra susijęs ne tik su siekiu įgyti laisvę, bet ir su problemų naštos pasunkėjimu,

kitaip sakant, su nauju jautrumu probleminėms situacijoms. Tai ir praktinio, ir teorinio pobūdžio problemos. Postmodernybė turi stiprų etinį pagrindą. Ji reikalauja naujos elgsenos su daugybingumu, t. y. su svaraus radikalumo įgavusiu daugybingumu. Ji reikalauja naujoviškos, tiksliai šį radikalų ir todėl *eo ipso* konfliktišką pliuralizmą atitinkančios etikos.

Negana to, naujai iškyla proto problema. Daugybingumas – be kita ko – atsiskleidžia kaip racionalumo formų daugis. Tų formų santykio nebeįmanoma reguliuoti atsižvelgiant į vieną vienintelę privalomą racionalumo formą, į tam tikros rūšies hiperracionalumą. Neįmanoma jau vien todėl, kad absoliutaus heterogeniškumo dogma (kurią gina tik skirtybę tepripažįstantis postmodernizmas) neatsilaiko prieš išsamesnius tyrimus. Būtina sukurti naujovišką proto koncepciją, kuri neignoruotų tikros skirtybės matmens ir be reikalo neatmestų komunikacijos reikmių, o nubrėžtų ir išsaugotų ne tik įvairių racionalumo formų ribas, bet suteiktų galimybę egzistuoti ir vykti perėjimams bei tarpusavio susidūrimams ir tuo būdu atnaujintų klasikinę proto funkciją intelekto formacijų atžvilgiu. Tokia specifiškai „postmoderni" proto samprata pateikiama skyriuje apie „transversinį protą".

3. *Apžvalga*

Pagrindiniai tyrimo aspektai iš esmės jau suminėti. *Pirmame* skyriuje apžvelgiamos įvairios postmodernybės raiškos sritys stengiantis suformuluoti jos apibrėžimą. *Antrame* skyriuje gilinamasi į modernybės sąvoką ir modernybės diagnozių bei postmodernybės prognozių refleksijas. *Trečiame* skyriuje detaliau nusakoma, kuo skiriasi naujieji laikai, modernybė ir postmodernybė. *Ketvirtame* skyriuje,

remiantis žymiausia postmodernybės raiškos sritimi – architektūra – aptariami įvairūs postmodernybės motyvai, konceptai, galimybės ir pavojai. *Penktame* skyriuje temas pradedama gvildenti filosofiškai. Pradžioje pateikiama filosofinės diskusijos apie postmodernybę apžvalga. *Šeštame* skyriuje diskutuojama apie Lyotard'o labiausiai išplėtotas filosofinio postmodernizmo pozicijas. *Septintame* skyriuje šios koncepcijos fone postmodernybė atskleidžiama kaip specifinė XX a. modernybės realizacijos forma. Dviejuose šio skyriaus intarpuose nagrinėjamas postmodernybės santykis su konkuruojančiais dabarties apibūdinimais: Heideggerio postmetafizika ir technologijų amžiaus teze. *Aštuntame* skyriuje aiškinama vėlesnioji Lyotard'o „prieštaros" koncepcija ir išryškinami šio mąstymo aštrūs kampai bei problemos. *Devintame* skyriuje neatsakyti klausimai įkomponuojami į platesnį dabartinės diskusijos apie protą horizontą. *Dešimtame* skyriuje metamas retrospektyvus žvilgsnis į atskirus tradicinius problemos sprendimo būdus, kad paskui *vienuoliktame* skyriuje būtų galima išplėtoti transversinio proto koncepciją. *Dvyliktame* skyriuje duodami paskutiniai nurodymai dėl postmodernybės signatūros ir perspektyvų.

I SKYRIUS. „POSTMODERNYBĖ". PAVADINIMO GENEALOGIJA, TERMINO APIMTIS, SĄVOKOS PRASMĖ

1. Kontroversijos, kuriozai, klišės

Jau ne vieneri metai, kaip nauja sąvoka – „postmodernybė" – eina iš lūpų į lūpas. Be jos neišsiverčia joks literatūros skyrius laikraštyje, jokia konferencija ar apsiskaitęs amžininkas. Ir vis dėlto vargu ar kas kaip reikiant žino, apie ką kalba, kai sako „postmodernybė". Tas pavadinimas, kuris turi apibūdinti dabartį ir netolimą ateitį ir privalo rodyti, kad gyvename nebe modernybėje, o tarpsnyje po modernybės, yra nepaprastai margas ir itin ginčytinas.

Pirma, jis ginčytinas *teisėtumo* atžvilgiu. Kai kas teigia, jog nesą naujo termino vartojimą pateisinančių reiškinių. Postmodernybė – tai tik senas vynas naujuose vynmaišiuose, o kalbos apie ją – vien išgarsėti trokštančių mados pranašų šurmulys arba nesunkiai demaskuojamas mėginimas sprukti į krūmus tų, kurie, skelbdami naują epochą, nori nusišalinti nuo dabarties keliamų reikalavimų. Kiti vėlgi įrodinėja, kad net jei ir būtų naujų reiškinių, tai amžininkams visai nederą nustatinėti epochų kaitos – tai būsimų kartų ir būsimų istorikų uždavinys, o daryti tai dabar – ne kas kita, kaip pretenzingumas.

Antra, pavadinimas „postmodernybė" ginčytinas ir *vartojimo srities* atžvilgiu. Ši sąvoka vartojama vis mažiau prasmingai. Iš pradžių postmodernybė buvo literatūrologijos sąvoka, bet paskui laipsniškai perėjo į kitas sritis, pirmiausia į architektūrą, po to į dailę, vėliau persimetė į sociologiją, neblogai įsitvirtino filosofijoje, o šiuo metu, atrodo, nebėra tokio sektoriaus, kuriam negrėstų šio viruso užkratas. 1984 m. JAV pasirodė knyga apie postmoderniąją teologiją, 1985 m. – apie postmodernųjį turizmą, o 1986 m. – apie postmodernųjį pacientą. 1987 m. numatyta išleisti knygą apie postmoderniąją kūno kultūrą ir postmoderniosios meditacijos knygą. Mintyse šią seriją galima nesunkiai tęsti: pradėti dviejų žmonių santykiais postmodernybėje (apie tai jau būta radijo interviu), paminėti postmoderniosios gastronomijos vadovėlį ir baigti postmoderniuoju švelnumu. Nuo širdį pykinančių postmodernių darinių tuo tarpu susilaikoma. Dabar jų turime tokių: pirma šikimiki postmodernybė, paskui saloninė postmodernybė ir galiausiai karvidės postmodernybė – viskas pagrindžiama ir įrodoma.

Trečia, pavadinimas „postmodernybė" ginčytinas *laiko* nuorodos atžvilgiu. Jungtinėse Amerikos Valstijose, kur prasidėjo diskusijos, žodis postmodernybė visų pirma buvo vartojamas kalbant apie šeštojo dešimtmečio reiškinius. Kai diskusijos persikėlė į Europą – maždaug apie 1970 metus ir tuo terminu buvo įvardijami aštuntojo dešimtmečio reiškiniai, – *New Yorker* jau buvo galima perskaityti, kad su postmodernybe esą baigta ir dabar skelbiama postpostmodernybė. Antra vertus, postmodernybė užkariavo vis daugiau praeities teritorijų. Rudolfui Pannwitzui, kuris savo darbuose šį terminą ėmė vartoti jau labai anksti, visa tai atrodė tolima ateitis. O Arnoldui Toynbee, netiesiogiai padėjusiam šiam pavadinimui plisti, atrodė, kad postmodernybė prasidėjusi jau 1875 m. Umberto Eco „Prieraše" savo labai

postmoderniam romanui *Rožės vardas* išreiškė nuogąstavimą, kad postmodernumo kategorija bus, ko gero, pasiekusi net Homerą. Ir tai nebuvo taip jau perdėta. Nes kai Jeanas-François Lyotard'as, žymus postmodernybės filosofas, prieš keletą metų apžvelgė Vakarų klasikus norėdamas atsakyti į klausimą, kam savo postmodernistinėmis pažiūromis jaučiasi artimiausias, neabejodamas nustatė, kad tai esąs Aristotelis, vadinasi, tas, kurio darbuose postmodernių dalykų, jei išvis čia apie tai galima kalbėti, turi būti anksčiau už bet kokią modernybę.

Ketvirta, pavadinimas „postmodernybė" labiausiai ginčytinas *turinio* atžvilgiu. Vieniems postmodernybė reiškia tiesiog naujųjų technologijų amžių arba – dar trumpiau tariant – SDI* ideologiją. Kitiems, priešingai, pasinaudojant postmodernybe, tiesiog atsisveikinama su technokratiniu dominavimu, tad postmodernybė yra žalia, ekologiška, alternatyvi. O štai kita priešingybė: viena grupė tikisi „postmodernybės" šūkiu suvienyti susiskaldžiusią visuomenę (pavyzdžiui, paskelbiant naują mitą), o kita laukia tiesiog didesnės pliuralizacijos ir fragmentacijos epochos. Tai, kas čia yra taip priešinga, kitu požiūriu gali būti suderinama, – sakysim, reiškiant pretenzijas protui, kai nors ir dėl priešingų motyvų vienas kitam nepasiduoda mito šalininkai ir fragmentininkai: mito šalininkai priekaištauja protui, kad šis nepajėgiąs atlikti būtinos vienijimo funkcijos ir todėl grasinąs torpeduoti integraciją, o fragmentininkai reiškia nepasitenkinimą dėl visai priešingo dalyko – kad protas gaminąs *eo ipso* vienovę ir esąs, nors aiškiai neišreikšta forma, teroristas. Regis, postmodernybė yra tai, kad sutarimą galima pasiekti reiškiant pretenzijas baigiamosioms išvadoms.

---

* SDI, iš angl. Strategic Defense-Iniciative – strateginės gynybos iniciatyva (dar vad. „žvaigždžių karais". – *Vert. past.*)

Tokių paradoksų akivaizdoje pradedi suvokti viena: jei nebėra vilties šį reiškinį suprasti, tada belieka paklausyti senėliau pasiūlyto patarimo ateityje vėl tenkintis tokia įprastine žodžių daryba kaip *Post-amt*, *Post-bote* ir *Post-scheck* ir nebekvaršinti galvos dėl kažkokios post-modernybės*.

Tai savo ruožtu primena kitą sąmojį, pasakytą per vieną architektų konferenciją. Buvo nustatyta, kad daug postmoderno stiliaus statinių siejasi su vienu pavyzdiniu ankstyvojo moderno statiniu, konkrečiai – su archtekto Otto Wagnerio suprojektuotu ir 1906 m. pastatytu Vienos pašto taupomųjų kasų pastatu. Taigi galiausiai rastas – netrukus teigė vienas humoro jausmo nestokojantis konferencijos dalyvis – įtikinamas žodžio „postmodernas" paaiškinimas: aišku kaip dieną, „postmodernas" – tai šio pašto modernas ir iš jo kylanti tradicija.

Pokštas pokštu, bet jame glūdi ir gilesnė prasmė, nes iš tikrųjų dabartinės postmodernybės ryšio su ankstesne modernybe esama ne vien architektūroje, tačiau pirm leisdamiesi į tokias smulkmenas, turime dar daug ką išsiaiškinti. Neneigsime: sąvoka „postmodernybė" paranki vartoti kaip šūkis, bet kaip konceptas yra miglota. Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad ji yra tik „vaiduoklis" (Jaußas) arba turi likti „įrėminančia sąvoka" (Eco).[1] Dalykas kur kas rimtesnis, kad jį būtų galima atmesti šitaip klijuojant etiketes, ir kur kas turiningesnis, kad būtų galima taip lengvai nuo jo atsiriboti.

„Postmodernybės" pavadinimas reiškia, jog kalbama apie sudėtingą proceso kaitą. Vyksta permainos ne tik este-

---

* Vok. *Postamt* – paštas, *Postbote* – laiškanešys, *Postscheck* – pašto čekis, tad ir *Postmoderne* būtų galima versti „pašto modernybė". *(Vert. past.)*

[1] Plg. Hans Robert Jauß, „Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno" (*Adorno-Konferenz 1983*, hrsg. von Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas, Frankfurt a. M., 1983, 95–137, čia 95) ir Umberto Eco, *Nachschrift zum „Namen der Rose"*, München–Wien, 1984, 77.

tikos ar vien architektūros srityse – nuo tokio susiaurinimo tiesiog kenčia Europoje ir ypač Vokietijoje plėtojamos diskusijos, – bet ir sociologijoje, ekonomikoje, technologijoje, moksle, filosofijoje. Perėjimas nuo industrinės gamybos prie postindustrinės paslaugų ir postmodernios veiklios visuomenės, pramonės persiorientavimas nuo globalinių konceptų prie diversifikacijos strategijų, naujų technologijų sąlygoti struktūros pokyčiai komunikacijoje, mokslo domėjimasis nedeterminuojamais procesais, saviorganizacijos struktūromis, chaosu ir skaidos dimensija, filosofijos atsisveikinimas su griežtu racionalizmu ir scientizmu bei perėjimas prie konkuruojančių paradigmų įvairovės, – visa tai yra procesai, rodantys didžiules permainas modernybės pozicijų atžvilgiu. Prie šių pavyzdžių nesunku pridurti ir kitus: ekologinė sąmonė, naujasis feminizmas, kai kurie regionalizmai, grįžimas prie ezoterinių tradicijų, galiausiai alternatyvių praktikų pripažinimas medicinoje. Į šias tikrovėje ir mąstyme vykstančias slinktis modernybės atžvilgiu reikia žiūrėti rimtai – jų negalima atmesti pagyrūniškais savęs įtikinėjimo ritualais. Jų taip pat nedera tiesiogiai perimti: jas reikia suvokti kritiškai, t. y. daryti skirtumą tarp teisingo vertinimo ir paprasčiausio šaipymosi.

Kad susipažintume su reiškinių panorama, o svarbiausia, kad, nepasiduodami minėtai vartosenos statistikai, apibrėžtume ir motyvuotume postmodernybės *sąvoką*, pirmiausia rekonstruosime „postmodernybės" genealogiją ir nagrinėsime jos įsitvirtinimą įvairiose gyvenimo srityse. Apibrėždami ir motyvuodami postmodernybės sąvoką, norime ne tik parodyti, kad įvairiose srityse iš tikrųjų egzistuoja postmodernių reiškinių dermė, bet ir sustabdyti nesąžiningumus tos kritikos, kuri, kaip feljetonistas, per daug į nieką nesigilindama pliekia postmodernybės tuštybę, kaip tik tuo ją pagerbdama. Pradėjęs terminą nagrinėti, iš pradžių pamatai

didžiausią sąvokos įvairavimą, bet netrukus išryškėja tam tikri bendri *sąvokos* kontūrai. Apibūdinti postmodernybės sąvoką ir bus tolesnės analizės tikslas.

2. „Postmodernybės" pavadinimo genealogija

Šio pavadinimo istorijoje pažymėtini keturi ankstyvieji blyksniai. Pirmieji trys lieka be padarinių ir tik ketvirtasis – uždelstos indukcijos būdu – duoda pradžią dabartinės „postmodernybės" sąvokos raidai. Tai įvyko 1959 m., tačiau pirmą kartą žodis paminėtas kur kas anksčiau. Sąvokos istorikų maksima – ją suformulavo Lutzas Geldsetzeris, – o pagal ją postmodernybės sąvoką imta vartoti maždaug penkiasdešimčia metų anksčiau negu paprastai manoma, mūsų tyrime pasitvirtina per akis: ji vartojama daugiau nei šimtas metų. Apie 1870 m. anglų saloninis tapytojas Johnas Watkinsas Chapmanas pareiškia, kad jis ir jo bičiuliai užsimoję veržtis į „postmodernią tapybą"[1a]. „Postmoderni" tapyba čia reiškia – modernesnė už tada vyravusį prancūzų impresionizmą. Vartodamas epitetą „postmodernus", Chapmanas nori pasakyti, kad imasi ne įprastinės reakcingos, o pažangios impresionizmo kritikos. Šis pirmas termino pavartojimas, kiek iki šiol žinome, paskesnei raidai tiesioginio poveikio nepadarė.

Antrą kartą pavadinimas pasirodo – vėl tik kaip epitetas – 1917 m. Rudolfo Pannwitzo darbe. Veikale *Europos kultūros krizė* jis kalba apie „postmodernų žmogų", įsivaizduodamas jį kaip visokiausių bruožų sankaupą: „sportiškai užsigrūdinęs, tautiškai nusiteikęs, kariškai išlavintas,

---

[1a] Plg. Dick Higgins, *A Dialectic of Centuries. Notes Towards a Theory of the New Arts*, New York, 1978, 7.

religiškai aktyvus žmogus yra kietasprandis, minkštakūnis, užimantis aukso vidurį tarp dekadento ir barbaro, išplaukiantis iš radikalios europinio nihilizmo revoliucijos didžiojo dekadanso"[2]. Kai žinai kontekstą, nesunku suprasti, ką Pannwitzas turi galvoje. Jis remiasi neigiama dabarties diagnoze ir įprastiniais gydymo receptais. Jis aiškina, kad „mūsų gyvenamoje žmogaus krizės epochoje ... visi tie pretenzingai saikingi kultūros siekiai, kuriais norima gydyti, atjauninti, auklėti", yra „menki ir juokingi", net „kenksmingi, jei siaubinga krizė pridengia ir dargi aptraukia kiautu mūsų neišmatuojamai aukštą rangą bei išdidumą"[3]. Kaip sprendimo perspektyvą, Pannwitzas tam priešpriešina „postmodernųjį žmogų".

Visa tai, trumpai sakant, yra Nietzsche's parafrazė. Viskas, kas čia be skyrybos ženklų liete liejasi per daugelį knygos puslapių, yra ne kas kita, kaip nepaliaujamas Nietzsche's idėjų srautas, neretai virstantis kiču. Tai sakoma, be abejo, ne iš piktos valios, visai ne iš piktos. Tačiau tos mintys ne originalios, o įkyrios. Pannwitzo „postmodernus žmogus" tėra tik kitais žodžiais pakartotas Nietzsche's „antžmogis", kaip kad apskritai Pannwitzo samprotavimų foną sudaro Nietzsche's modernybės patologijų diagnozė – nusakoma iš esmės dekadanso ir nihilizmo sąvokomis – ir Nietzsche's modernybės įveikimo programa. (Vis dėlto įdomu, kad Nietzsche, kuris ir teigiama, ir neigiama prasme peršamas kaip postmodernybės tėvas, iš tikrųjų anksti ima šmėžuoti už šio pavadinimo.) Tad postmodernybę – jei remsimės Pannwitzu – reikėtų suprasti kaip bangos keterą, iškilsiančią po modernybės įdubos.

---

2 Rudolf Pannwitz, *Die Krisis der europäischen Kultur, Werke*, Bd. 2, Nürnberg, 1917, 64.

3 Ten pat.

Visai kitaip modernybės sąvoka išnyra 1934 m., nepriklausomai nuo Pannwitzo, Federico de Onízo, ispanų literatūrologo, tyrimuose[4]. Jo „postmodernybė" nieku būdu nėra būsimo kultūros pakilimo signalas – ji žymi neilgą praeities periodą literatūroje, konkrečiau – ispanų ir ispanų–amerikiečių poezijoje. *„Postmodernismo"* Onízui reiškia nuo 1905 iki 1914 m. trukusią korektūros fazę, ėjusią po *„modernismo"* (1896–1905), kol šis iš naujo ir stipriau ėmė reikštis kaip *„ultramodernismo"*[5]. Vadinasi, postmodernybė čia yra trumpas – reaktyvus – tarpsnis tarp vieno ankstesniojo ir antro stipresniojo modernizmo.

Vėlgi visai kita prasme *„postmodern"* išnyra antrą kartą – šįsyk anglakalbėje erdvėje. Tai įvyksta 1947 m. D. C. Somervello parengtame Arnoldo Toynbee pagrindinio enciklopedinio veikalo *Istorijos tyrimai* sutrumpintame pirmųjų šešių tomų variante[6]. Čia *„postmodern"* žymi dabartinę Vakarų kultūros fazę. Šios postmodernybės pradžia, kaip jau minėta, yra 1875 m., o jos skiriamasis požymis – politikos perėjimas nuo nacionalinės valstybės sampratos prie globalinės interakcijos.

Tiek apie sporadiškus žodžio postmodernybė pasirodymus. Jie tokie pabiri, kad neįmanoma įžvelgti nei vartojimo sąsajų, nei turinio bendrybių. Jau vartojimo sritys yra be galo skirtingos. Vieną kartą juo nusakomi tapybos dalykai, kitą kartą – visa kultūra, paskui apsiribojama tik literatūra, galiausiai jis taikomas politikai. Lygiai taip pat nevienoda ir

---

[4] Nuo tų metų duomenis pateikia Michael Köhler, „'Postmodernismus': Ein begriffsgeschichtlicher Überblick", *Amerikastudien* 12, 1977, Heft 1, 8–18.

[5] Federico de Oníz, *Antologia de la Poesía Española e Hispanoamericana,* Madrid, 1934, XVIII.

[6] Arnold J. Toynbee, *A Study of History,* Abridgement of Volumes I–VI by D. C. Somervell, Oxford, 1947, 39.

chronologija: vienur nubrėžiama artesnė ar tolesnė ateities perspektyva, kitur – amžiaus pradžios fazė, galiausiai jau 1875 m. prasidėjusi epocha. Na ir pats vertinimas nepaprastai įvairus: postmodernybė reiškia tai naują pakilimą, tai trumpą tarpinę fazę, tai laiko reiškinį. Ir vis dėlto: nors pavadinimo vartosena iš pradžių ir labai įvairuoja, bet netrukus išsirutulios neblogus kontūrus turinti sąvoka.

3. Sąvokos formavimasis Šiaurės Amerikos literatūriniuose debatuose

Paradigmiškai postmodernybės sąvoka formuojasi Šiaurės Amerikos literatūros debatuose[7]. Ten ją perima Toynbee, bet suteikia visai kitokį turinį. O visko pradžia yra 1959 m., kai žodį postmodernybė pavartoja Irwingas Howe, ir nuo tada iki šiol nenutrūksta diskusijos apie „postmodernybę"[7a]. Howe konstatuoja (netrukus juo paseka Harry Levinas), kad dabartinė literatūra, ne taip kaip didžioji modernybės – Yeatso, Elioto, Poundo ir Joyce'o – literatūra, pasižyminti išsekimu, novatoriškumo ir paveikumo susilpnėjimu[8]. Šia prasme ji vadinama *„post-modern"*. Taigi ugningos diskusijos pradžioje (kaip, pavyzdžiui, anksčiau buvo prasidėję nuo Pannwitzo) „postmodernybė" nėra naujo kultūros pa-

---

[7] Plg. Gerhard Hoffmann, Alfred Hornung, Rüdiger Kunow, „'Modern', 'Postmodern' und 'Contemporary': Zur Klassifizierung der amerikanischen Erzählliteratur des 20. Jahrhunderts". – *Der zeitgenössische amerikanische Roman*, hrsg. von Gerhard Hoffmann, München, 1988, Bd. 1, 7–43.

[7a] Kiek anksčiau Peteris F. Druckeris, pasinaudodamas „postmodernybės" sąvoka, mėgino nubrėžti ateities perspektyvas (*The Landmarks of Tomorrow*, New York, 1957; plg. ypač „Introduction", IX–XII).

[8] Irwing Howe, „Mass Society and Postmodern Fiction". – *Partisan Review* XXVI, 1959, 420–436; Harry Levin, „What Was Modernism?". – *Massachusetts Review* I, 4, 1960, 609–630.

kilimo ženklas po modernybės pasitraukimo: priešingai – ji yra nykaus nuosmukio po ryškių modernybės suklestėjimų diagnozė.

Aiškus daiktas, ši neigiama diagnozė ilgai negyvavo. Net ir Howe bei Levinas nelaikė tų savo neigiamų konstatavimų priekaištu, o tik nurodė, kad esą visai natūralu, jei po modernybės pasitraukimo eina konsolidacijos fazė, jei po modernybės laimėjimų mažiau tabu turintys, ne tokie modernūs laikai teikia mažiau profiliavimo šansų ir jei naujoji masių visuomenė niveliuotose formose randa adekvatų savo atvaizdą. Ir netrukus, jau septintojo dešimtmečio viduryje, postmodernioji literatūra susilaukė naujo teigiamo vertinimo. Tokie kritikai kaip Leslie Fiedleris ir Susan Sontag, atsisakę remtis vien tik klasikinės modernybės kriterijais, išsivadavo iš pesimistinių kultūros vertinimų ir įgijo laisvę pastebėti specifines šios naujos literatūros ypatybes bei jas ginti. Svarbiausi tokių autorių kaip Borisas Vianas, Johnas Barth'as, Leonardas Cohenas ir Normanas Maileris nuopelnai dabar imti vertinti pagal naujos elitinės kultūros sąsajas su masine kultūra. Nors klasikinės modernybės literatūra pasižymėjo subtilia sąranga, nors ji taip pat priklausė prie elitinės literatūros ir savaisiais stiklo karoliukų žaidimais pakilo tik iki viršutinio intelektualumo sluoksnio, naujoji literatūra vis dėlto ištrūksta iš šio dramblio kaulo bokšto.

Apie tai 1969 m. kalbėjo Leslie Fiedleris savo garsiame straipsnyje „Cross the Border – Close the Gap" („Peržengkite ribą – užkaskite griovį")[9]. (Įdomu, kad šis straipsnis pirma pasirodė ne literatūriniame žurnale, o *Playboy*. Ribų

[9] Leslie Fiedler, „Cross the Border – Close the Gap". – *Playboy*, Dez., 1969, 151, 230, 252–254, 256–258. Su vertimu į vokiečių kalbą – jo pavadinimas „Überquert die Grenze, schließt den Graben!" – galima susipažinti leidinyje *März-Mammut. März-Texte*, hrsg. von Jörg Schröder, Herbstein, [2]1984, 673–697.

peržengimas – šios literatūros programa – buvo kartu ir jį propaguojančios literatūros kritikos metodas.) Straipsnio pradžioje Fiedleris gan kategoriškai pareiškia: „Beveik visi dabartiniai skaitytojai ir rašytojai – visai akivaizdžiai nuo 1955 m. – yra įsisąmoninę faktą, kad išgyvename literatūros modernybės agoniją ir postmodernybės gimimo skausmus. Literatūra, kuri siekė vadintis „modernia" (pretendavo reprezentuoti neva didžiausią jautrumo ir formos pažangą ir todėl manė, kad joks „atsinaujinimas" nebesąs įmanomas), kuri prasidėjo prieš pat Pirmąjį pasaulinį karą ir baigėsi tuoj po Antrojo, yra *mirusi*, kitaip sakant, ji priklauso istorijai, o ne tikrovei. Kalbant apie romaną tai reiškia, kad Prousto, Joyce'o ir Manno epocha jau yra pasibaigusi, kaip ir lyrikoje T. S. Elioto ir Paulio Valéry laikai yra *passé*[10]. Kitoje vietoje sakoma: „Meno vaizdinys „išsilavinusiems" ir submeno – „neišsilavinusiems" rodo dar esant paskutines apmaudaus skirtumo liekanas pramoninėje masių visuomenėje, o tai tiktų tik klasinėje visuomenėje"[11].

Vietoj to patariama naujosios, postmoderniosios, literatūros kontekste peržengti visas tokio pobūdžio ribas: „Postmodernizmas duoda jaunai masių publikai pavyzdį ir iš kai kurių senstančių užsispyrusių kritikų atima kadaise turėtą elito statusą, nes siūlo laisvę, apie kurią vien pagalvojus jiems kyla daugiau baimės nei drąsos. Postmodernizmas naikina prarają tarp kritikų ir publikos, net jei kritikui pripažinsime vadovaujantį vaidmenį skonio dalykuose, o publiką laikysime jo sekėja. Kur kas svarbiau tai, kad postmodernizmas pašalina prarają tarp menininko ir publikos arba bent tarp profesionalizmo ir mėgėjiškumo. Visa kita susitvarko visai logiškai."[12]

---

[10] Cit. veik., 673.

[11] Cit. veik., 689.

[12] Cit. veik., 689–690.

Tokius visuomeninio ir institucinio pobūdžio ribų peržengimus postmoderniajai literatūrai pavyksta realizuoti „logiškai" – ta prasme, kad ji sujungia skirtingiausius motyvus ir pasakojimo strategijas ir yra nebe vien intelektuali ir elitinė, o kartu romantiška, sentimentali ir visiems prieinama: „Pašalinti prarają taip pat reiškia peržengti ribas tarp stebuklinga ir įmanoma, tarp tikra ir mitiška, tarp biurgeriško pasaulio su buduarais bei buhalterijomis ir karalystės, kurią ilgai buvo įprasta vadinti pasakų karalyste, bet kurią pagaliau ėmė suuosti išprotėjusi fantastika".[13] „Sapnas, vizija, *ekstazė* vėl virto tikrais literatūros objektais, nes mūsų jauniausieji poetai šiais laikais suvokia tai, ką jų tolimiausieji protėviai buvo suvokę anais senovės laikais: kad neužtenka vien pamokslauti ir linksminti. Jie įsitikinę, kad dvasią iš kūno, o kūną iš dvasios išvaduojantys stebuklai ir fantazija turi apsigyventi mašinų pasaulyje, kad juos galima keisti ar net perdaryti, bet nieku būdu nevalia jų sunaikinti arba pašalinti."[14]

Taigi postmodernusis rašytojas Fiedleriui yra „dvilypis agentas"[15]. Jis „vienodai gerai jaučiasi technologijų pasaulyje ir stebuklų karalystėje"[16] ir, be to, dar pasirengęs ekskursijoms į mitų dausas ir erotikos pasaulį. Visuose tuose dalykuose šios postmoderniosios literatūros karališkasis kelias – ne lygut lygutėlis, o daugiakalbis. Postmoderniajai literatūrai būdingas daugialypis, bent jau dvigubas struktūriškumas. Ir tai pasakytina tiek apie semantiką, tiek ir apie sociologiją. Toji literatūra susieja ne tik tikrovę su fikcija, bet ir elitinį bei paprastąjį skonius.

---

[13] Cit. veik., 691.

[14] Cit. veik., 694.

[15] Cit. veik., 691.

[16] Cit. veik., 696.

Taip priartėta – 1969 m., vadinasi, po dešimties metų nuo debatų apie postmoderniąją literatūrą pradžios – prie tebegyvuojančios[17] ir kitoms sritims privaloma virstančios pagrindinės formulės: postmodernybės esama tada, kai iš principo praktikuojamas kalbų, modelių, metodų daugybiškumas – ne tik įvairiuose, bet ir viename kūrinyje, kitaip sakant, vyksta interferencija. „Postmodernybė" – pradžioje sporadiška ir itin skirtingai suprasta sąvoka – literatūrinių debatų metu įgavo kintančios sąvokos kontūrus ir (paskui taip pat kitose srityse besikartojančio ir tipiško proceso forma) iš neigiamos reikšmės žodžio, žymėjusio susilpnėjimo reiškinius, virto teigiamos reikšmės žodžiu[18], įvardijančiu dabarties ir ateities privalomybes ir iš principo reiškiančiu daugybingumą.

4. *Postmodernybė* versus *poistorė*

Šioje vietoje pravartu pasiaiškinti, kuo „postmodernybės" sąvoka skiriasi nuo *„poistorės"*. *„Poistorė"*, toji „poistorės" teorema, teigia, kad nuo šiol nebedera tikėtis jokių naujovių.

---

[17] Sakysim, paklausiausias pastarųjų metų romanas, Umberto Eco *Rožės vardas*, kurį pats autorius vadina postmoderniu veikalu, iš tikrųjų yra puikus dviejų kodų kūrinio pavyzdys, – kaip nuo Fiedlerio laikų privalu postmoderniai literatūrai. Eco susieja (ir temos, ir realizacijos požiūriu) intelektualumą ir malonumą, viduramžius ir dabartį, mistinę ekstazę ir kriminalistinę analitiką. Jis pateikia ne vien specialistui nuostabių teksto interpretacijų, bet ir mėgėjui visokių dvilypumų bei supratimo šuolių.

[18] Turbūt skaitytojai nebus linkę klaidingai manyti, kad neigiama paprasčiausiai buvo įvertinta kaip teigiama. Taip dalykai atrodo bukagalviams, kuriems mąstymas ir judėjimas yra visiškos priešingybės. Iš tikrųjų čia pereinama nuo neadekvačios žiūros į adekvačią, ir tada pasirodo, kad ankstesnis neigiamas vertinimas tebuvo tik neadekvačios perspektyvos padarinys. Tokie perėjimai – ne vien šis, kai pereinama iš modernistinės į postmodernistinę žiūrą, o išvis perėjimai iš heteronominės į natūraliąją žiūrą – sudaro apskritai postmodernybės prielaidas.

Istorijos galimybės išsemtos, tad pramoninės visuomenės įgijo tokią reprodukcijos formą, kuriai ne tik nereikia naujų konceptų, naujų vertybių, apskritai naujų impulsų, – ji negalėtų keistis net ir tiems impulsams atsiradus. Tai, kas sukasi ir toliau suksis, yra socioekonominis nuolat augančių žmonių masių aprūpinimo aparatas. Visa kita – nuo ryškiausios pagrindinės pozos iki dalinio protesto, – vien iliuzija, ir tas *visa kita* liks efemeriška ir epigoniška. Varomosios jėgos tėra tik institucinio ir techninio pobūdžio, o kultūros ir dvasios jėgos vos gyvuoja kaip teatras. Su šia „poistorės" teorema, kurią nuo šeštojo dešimtmečio plėtojo sociologas Arnoldas Gehlenas[19], postmodernybė neturi nieko bendra. Tai, kad abi teoremos teigia gyvuojant kažką *po*, dar nesuteikia teisės – kaip, deja, pernelyg dažnai atsitinka ir dėl to atsiranda viena iš nemokšiškiausių postmodernybės diskreditavimo strategijų – daryti išvados, kad jų esmė tapati. Tada abi teoremos turėtų tikėti savimi bent anapus viso to. Tačiau taip nėra. Tiktai tikėti savimi po *modernybės* – kaip pretenduoja postmodernybė – yra, aišku, kur kas kukliau nei tikėti savimi po *visos istorijos* – ko geidauja *poistorė*. O tikėti nauju raidos žingsniu – kaip daro postmodernybė, – yra priešingybė poistorės tezei apie bet kokios raidos pabaigą. Be to, ir patosas be galo skirtingas. Poistorė yra pasyvi, šiurkšti arba ciniška ir visada pilka. Postmodernybė, priešingai, – aktyvi, optimistiška, net euforiška, ir visuomet marga. Galima dar

---

[19] Plg. Arnold Gehlen, „Über kulturelle Kristallisation". – A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied–Berlin, 1963, 311–328; taip pat „Ende der Geschichte?". – A. Gehlen, *Einblicke*, Frankfurt a. M., 1975, 115–133. Kultūros požiūriu šią perspektyvą Gehlenas nušvietė veikale *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*. 2., neu bearbeitete Aufl., Bonn, 1965. – Teoremos kontekstą (žinoma, nepaisydamas postmodernybės skirtumo) apibūdina Norbertas Bolzas straipsnyje „Die Zeit des Weltspiels". – *Ästhetik und Kommunikation*, Heft 63: Kultur im Umschlag, 1986, 113–120.

suprasti, kad iš pradžių postmodernybė buvo painiojama su *poistore*, nes tada kalbant apie postmodernybę iš tikrųjų turėtas galvoje nusilpimo požymis. Tačiau postmodernybė gan greitai ėmė nedviprasmiškai skelbti naujas galimybes ir kaip tik todėl virto bendrąja diagnoze ir ateities šūkiu. Nuo tada ji pranašauja ateitį, kuri, kitaip nei poistorės ateitis, nereiškia skirtumų įšaldymo ir neperžengiamo indiferentiškumo fazės, o kaip tik numato didesnės įvairovės ir naujų konsteliacijų bei interferencijų epochą.

5. *Sąvokos perkėlimas į architektūrą*

Visuomenės sąmonėje postmodernybė labiausiai siejama su architektūra. Pastaroji laikoma postmodernybės raiškos sritimi *par excellence*. Ir vis dėlto terminas „postmodernybė" čia įsitvirtino palyginti vėlai – tik nuo 1975 m. Pirmiausia jis, žinoma, vartotas sporadiškai, netrūko ir polemikos. Josephas Hudnutas jį netikėtai pavartojo 1949 m. savo straipsnio „The post-modern house" antraštėje[20], bet tekste jo daugiau neminėjo ir neaiškino, todėl buvo galima tik spėti, kad taip jis norėjęs priversti Harvardo kolegą Walterį Gropiusą, moderno pionierių, pasikankinti nevieną nemigo naktį. Atvirai polemiškai 1966–1967 m. šią sąvoką ėmė vartoti Nikolausas Pevsneris, anglų saksų architektūros kritikos patriarchas ir suinteresuotas moderno atstovas[21]. Tuo terminu jis norėjo sugėdinti, jo manymu, nuo moderno atskilusius „antipionierius". „Postmodernus"

---

[20] Joseph Hudnut, „The post-modern house". – *Architecture and the Spirit of Man*, Cambridge, 1949.

[21] Nikolaus Pevsner, „Architecture in Our Time. The Anti-Pioneers". – *The Listener*, 29. Dez., 1966; 5. Jan., 1967.

reiškė viską: nuo išdavystės iki mirtinos nuodėmės. Taigi „postmodernybė" architektūroje iš pradžių iškyla kaip neigiamos reikšmės sąvoka.

Įprastinę ir teigiamą reikšmę šiam terminui suteikė Charlesas Jencksas, Londone apsigyvenęs amerikiečių architektas ir architektūros kritikas. 1975 m. – tuo pačiu laiku kaip ir Robertas Sternas – Jencksas tą terminą perkėlė iš literatūros į architektūrą, duodamas lemiamą postūmį debatams apie modernybę ir postmodernybę Europoje. Nuo to laiko architektūra liko mėgstamas ginčų dėl modernybės ir postmodernybės poligonas. To meto Jenckso straipsnis vadinosi „The Rise of Post-Modern Architecture"[22]. Taip ir knieti paklausti, kodėl jis nutylėjo antrąją įprastinės formulės pusę? Juk pradėjus sakyti „the rise", mintį reikia tęsti: „and the fall". Būtų žavu (ir visai nesunku) šį papildymą pridurti tuoj pat.

Tačiau pirma pasigilinkime į sąvokos istoriją, o apie klystkelius kalbėsime ketvirtame skyriuje. Jencksas, be jokios abejonės, postmodernybės sąvoką perėmė iš Fiedlerio. Jis – kaip ir Fiedleris literatūroje – ne tik suteikė teigiamą atspalvį iš pradžių neigiama prasme vartotam terminui, bet ir dar daugiau: visas Jenckso į architektūrą perimtas postmodernybės sąvokos turinys absoliučiai sutampa su Fiedlerio literatūroje vartotos sąvokos turiniu. Jencksas rašo tarsi Fiedlerio ranka, kai savo knygos *Postmoderniosios architektūros kalba* įžangoje pareiškia: „Moderniosios architektūros klaida buvo ta, kad ji orientavosi į elitą. Postmodernas mėgina įveikti elitarizmo pretenzijas ne jo atsisakydamas, o visomis kryptimis plėsdamas architektūros kalbą – pasukdamas fundamentiškumo, tradicijos ir komercinio gatvės žargono link. Tuo paaiškinamas dvilypis kodavimas – architektūra,

[22] Paskelbtas rinkinyje *Architecture – inner Town Government*, Eindhoven, 1975; taip pat žurnale *Architecture Association Quarterly*, Nr. 4, 1975.

kuri orientuojasi ir į elitą, ir į gatvės žmogų."[23] Tai, matyt, yra *Cross the Border – Close the Gap* kolonomis ir plieno konstrukcijomis, o Jenckso „dvilypiai koduotojai" (nors jam pačiam tai ir nemalonu girdėti) – ne kas kita, kaip Fiedlerio literatūrinių „dvilypių agentų" perkėlimas į architektūrą.

Taigi architektūrinė postmodernybė turi taip pat ir socialinę, ir semantinę motyvaciją. Panašiai kaip modernybės literatūrą sudarė patraukli dramblio kaulo drožyba, taip ir moderno architektūra buvo itin intelektuali, elitinė ir veikė didžiosios gyventojų daugumos širdis bei tenkino jų norus. Ji kalbėjo prakilnesne stiklo ir plieno kompozicijų kalba, savo viršūnę pasiekė kurdama hermetinius-kristalinius statinius ir atmetė bet kokį sandėrį su konkrečiu pavadinimu bei tiesioginio kalbėjimo forma. Jos abstrakti universali kalba buvo žmogaus kaip pasaulio piliečio, besivadovaujančio visuotiniais principais, švietėjiškai modernios koncepcijos atitikmuo. O „inteligibilų pobūdį" galėjo atitikti tik absoliučiai aiški ir skaidri partikuliarizmą įveikianti architektūra. Išvirkščioji reiškinio pusė buvo, aišku, tai, kad toji architektūra tą patį neutralų „tarptautinį stilių" suteikė tarnybiniam pastatui ir muziejui, vienai šeimai skirtam vasarnamiui Berlyne ir didžiuliam viešbučiui Singapūre – ir vieną dieną teko pripažinti, kad šį formos vienodumą žmonės priėmė toli gražu ne kaip palaimą, o kaip kančią, o tokį neturėjimą ką pasakyti – kaip nesėkmę.

Postmodernioji architektūra, kaip mano Jencksas, priešingai, išsiskiria tuo, kad sąmoningai kreipiasi ir į vartotojus, ir į žiūrovus, kad ji yra savotiška *kalba*. Ne šiaip sau Jencksas savo veikalą pavadino *Postmoderniosios literatūros kalba*. Visuomenėse, tokiose kaip mūsų, kuriose viešpatauja sunku-

---

[23] Charles Jencks, *Die Sprache der postmodernen Architektur. Die Entstehung einer alternativen Tradition*, Stuttgart, ²1980, 8.

mus kelianti lūkesčių ir skonio kultūrų įvairovė, architektūra šį socialinės komunikacijos tikslą gali pasiekti tik tada, jei geba kreiptis į skirtingus vartotojų sluoksnius. O tai jai pasiseka, kai derina skirtingas architektūros kalbas. Kad skirtųsi nuo monolitiškojo moderno, jai reikia vienu ir tuo pačiu metu vartoti bent *dvi* architektūros kalbas, vadinasi, sugretinti, pavyzdžiui, tradicinį ir modernųjį, elitinį ir paprastąjį, tarptautinį ir regioninį kodus. Tai ir yra „dvilypio kodavimo" formulė – pagrindinis postmoderniosios architektūros kriterijus.

Dar kartą cituojame Jencksą: „Postmodernus statinys – jei apibrėšime trumpai – tuo pačiu metu bando prabilti bent į du gyventojų sluoksnius: į architektus – nedidelę suinteresuotą mažumą, kuriai rūpi specifinės architektūros problemos, ir į plačiąją visuomenę bei vietos gyventojus, kuriems svarbus patogumas ir tradicinė statyba bei gyvensena. Tad postmodernioji architektūra veikia dvejopai, be to, jei kalbėsime vaizdingai, – kaip klasikinės graikų šventyklos fasadas. O graikų šventykla – tai geometrinė architektūra su elegantiškai kaneliūruotomis kolonomis apačioje, o viršuje – su nelygia plokšte, kurioje vaizduojami kovojantys milžinai, ir šviesiai raudonai ir mėlynai dažytu frontonu. Architektai gali išskaityti čia glūdinčias metaforas ir subtilias atskirų kolonos dalių reikšmes, o publika suvokia aiškiai išreikštas metaforas ir skulptoriaus ištarmes. Suprantama, kiekvienas šį tą suvokia iš abiejų reikšmės kodų, kaip ir apžiūrinėdamas postmodernų statinį, bet, aišku, nevienodai intensyviai ir remdamasis nevienodomis žiniomis. Kaip tik šis skonio, kultūros nesutapimas sudaro ir teorinį postmoderno pamatą, ir „dvilypio kodavimo" galimybes"[24].

Tačiau „dvilypis kodavimas" tėra tik minimali „daugialypio kodavimo" formulė. „Postmodernus statinys, – kaip

[24] Cit. veik., 6.

Jencksas netrukus pareiškia, – vienu metu kreipiasi *bent* į du gyventojų sluoksnius." Fundamentalaus sociologinio ir estetinio daugybingumo laikais iš tikrųjų susiduriame su daugiakalbiškumu, o šis, palikdamas nuošalyje moderno „vienvalentiškumą", kaip tik prasideda dvikalbyste. Postmodernistai skaičiuoja kaip pitagorininkai – pradėdami nuo dviejų.

Tipiškas aiškaus daugiakalbiškumo pavyzdys Vokietijoje gali būti Jameso Stirlingo projektuota ir 1984 m. baigta statyti Stuttgarto naujoji valstybinė galerija. Statinys yra akivaizdžiausiai daugiakalbis, visame kame naudojantis įvairius kodus: tradicinį ir modernųjį, konstruktyvinį ir vaizduojamąjį, elitinį ir paprastąjį. Tame pačiame statinyje demonstruojamas ir muziejiškumas, ir hipertechniškumas; specialistas įžvelgia sąsają su Miesu van der Rohe ir šiam būdingu populiariu skoniu – nuo žalių plokštinių grindų iki turėklų galų, dažytų dažnai naudojamomis *ice-blue* ir šviesiai raudona spalvomis. Reprezentacinė Schinkelio architektūra, Weißenhofo gyvenvietės dalykiškumas, gyvo bangavimo įspūdį keliančios stiklo plokštės ir akį rėžiantis popsinis spalvingumas persmelkia vieni kitus, sukurdami kompleksiškos architektūros peizažą. Dėl tokio daugiakalbiškumo Stirlingas buvo pavadintas architektūros Jamesu Joyce'u.[25] Kaip Jamesas Joyce'as vartojo literatūrinę ir vagių kalbą, laikraščių žargoną ir graikų herojinio epo stilistiką,

[25] Pavyzdžiui, Thorstenas Rodieckas knygoje *James Stirling – Die Neue Staatsgalerie Stuttgart,* Stuttgart, 1984, 46. Lyginimas su Joyce'u turėtų gluminti. Ar Joyce'as ne klasikinė modernizmo figūra? Destis kaip žiūrėsi, *Ulisas* yra kas kita negu *Finegeno pabudimas* („Finnegans Wake"). Ihabas Hassanas, žymus amerikiečių postmodernizmo teoretikas, laiko vėlyvąjį kūrinį „Finegeno pabudimas" pradiniu postmodernizmo tekstu (Ihab Hassan, *Paracriticism. Seven Speculations of the Times,* Univ. of Illinois Press, 1975, 43). Postmodernizmo ir modernizmo santykis yra, be abejo, sudėtingesnis už paprastą modernybės kaip transmodernybės ir antimodernybės įsivaizdavimą.

taip Stirlingas kalbėjo architektūrine elito ir prastuomenės kalba, vartojo universalų kodą ir dialektą, taikė patetinio identifikavimo formules ir įterpdavo nervus dirginančius šūksnius. Čia aiškių aiškiausiai atsiskleidžia Jenckso postuluojamas postmoderno architektūros daugiakalbiškumas.

Šiek tiek kitokią formulę nei Jencksas postmoderniajai architektūrai pasiūlė Heinrichas Klotzas, Frankfurto prie Maino Vokiečių architektūros muziejaus direktorius ir vienas iš pagarsėjusių vokiečių postmoderno architektūros teoretikų. Iš pradžių pateikiame kelias bendras pastabas: Klotzas pernelyg linkęs į bendrybes, jį pernelyg slegia neigiami reiškiniai, pernelyg susijęs su „populistine malonumo scena" arba „nostalgišku istorizmu"[26]. Tačiau „kad ir kokius neigiamus vaizdinius kelia postmoderno sąvoka, šiandien vis tiek neturime kuo jos pakeisti"[27]. Be šio termino nebegalime išsiversti, tik reikia rūpintis, kad nevartotume jo pernelyg vienpusiškai ir klaidingai, kad išliktų jo kritinė galia ir kad jo vardu nebūtų įteisinama beatodaira.

Klotzas dėlioja akcentus kitaip negu Jencksas. Jis pabrėžia ne tiek komunikacinį, kiek semantinį aspektą. Svarbiausias postmoderniosios architektūros požymis jam yra tai, kad postmodernioji architektūra kuria fikcines struktūras ir sufantazuotas erdves. Prie pagrindinio moderno kriterijaus – funkcionalumo – postmoderne prisideda fikcijos kriterijus. „Ne tik funkcija, bet ir fikcija", – taip skamba Klotzo postmoderno formulė.[28]

Tai jis aiškina šitaip: „Architektūroje fiktyvumas visada yra tik vienas visumos aspektas. Statinys nėra grynas meno

---

[26] Heinrich Klotz, *Moderne und Postmoderne. Architektur der Gegenwart 1960–1980*, Braunschweig-Wiesbaden, 1984, 16.

[27] Cit. veik., 15.

[28] Cit. veik., 423.

kūrinys ... Architektūra tiesiogiai susijusi su gyvenimu ir labiau negu kokia nors kita meno rūšis paklūsta vartotojiškumui. Tačiau viešpataujant funkcionalizmui, fiktyvumas iš architektūros buvo bemaž išvytas ir liko vien kaip statinio elementas. Gotikinė katedra, apie kurią pirmasis statytojas, abatas Sugeris, yra pasakęs, kad ji yra dangaus atvaizdas žemėje, Dievo šviesos atspindys mūsų tikrovėje, funkcionalizmo sąlygomis niekada nebūtų galėjusi atsirasti. Atvaizduojamasis ir vaizduojamasis architektūros pobūdis, statinys kaip sufantazuotas objektas, kaip meninė fikcija, buvo išvadinta vaikų pasaka, kuri blaiviai mąstančioje suaugusiųjų visuomenėje nebeturėjo teisės egzistuoti. Dabar mes pasirengę išvaduoti architektūrą iš grynojo tikslingumo vergovės ir grąžinti jai galimybę vėl kurti sufantazuotas erdves."[29] „Tada susilauksime rezultato, kai bus statomos ne vien funkcinės dėžutės ir konstrukciniai stebuklai, o simboliški, menines temas realizuojantys statiniai – estetinės *fikcijos*, ne abstrakčios „grynosios formos", o *konkretūs* objekai"[30].

Klotzo postmoderno formulė – „ne tik funkcija, bet ir fikcija" – anaiptol neprieštarauja Jenckso pasiūlytajai, o tik truputį kitaip konkretina ano teigtą dvilypį kodavimą. Ir jei Klotzas Jencksui prikiša per didelį pasidavimą literatūriniam diskursui, tai tas priekaištas kelia mintį apie skirtumą, kuris iš tikrųjų nėra joks skirtumas, nes Klotzo postmoderno formulė, kaip aiškiai matyti, yra taip pat literatūrinio diskurso paveikta, kaip ir Jenckso formulė: abiem įtaką padarė tas pats patriarchas – Leslie Fiedleris. Juk jau Fiedleris į pirmą planą iškėlė vizijos aspektą, kaip ir jam nuo liežuvio nenuėjo pagrindinis, perorientavimą reiškiantis žodis „fikcija". Tai, beje, dar kartą rodo, kokios artimos literatūrinės ir architek-

---

[29] Cit. veik., 134–135.

[30] Cit, veik., 17.

tūrinės postmodernybės sąvokos. Jos dera kur kas labiau negu teoretikai linkę pripažinti. „Postmodernybė" reiškia bendrą pavienių meno rūšių ribas peržengiančią struktūrą.

Jau dabar galima šį tą kritiškai pasakyti, apie ką išsamiau kalbėsime ketvirtame skyriuje. Objektyviai nagrinėti daugiakalbę postmoderno architektūrą yra nepalyginamai sunkiau už vienkalbę. Daugybingumas trukdo dermei. Kita vertus, jis atveria duris – labai gaila – beatodairai. Tiesa, dėl to šioji nevirsta tikslu, bet vis dėlto kone visados pakimba kaip Damoklo kardas. Tokį pavojų kelia ir paviršutiniškas eklektizmas. Dažniausios trokštamos įvairovės klaidos – kratinys ir disneilendiškumas. Kad tai šovimas pro šalį, nesunku pastebėti: juk beatodaira įvairovės nedidina, o, priešingai, ją niveliuoja, nes gimdo abejingumą. Nepaisant to, reikia pabrėžti, kad į postmodernybės daugiakalbiškumo kriterijų būtina žiūrėti rimtai – kaip į *daugiakalbiškumo* reikalavimą. Tai visai kas kita nei piršimas mėgdžioti švaistymąsi žodžiais ir istorinius elementus; daugiakalbiškumo kriterijus reikalauja daugiau – kad apie statinį būtų kalbama ne beriant pavienius žodžius ir pasitelkiant bet kokias citatas, o kad specifinė atitinkamos *kalbos* logika ir jos tikslingos galimybės būtų derinamos su nuoseklia žiūra. Kaip tik tai brėžia ribą tarp postmodernybės aukštos ir žemos prabos formų arba postmodernybės ir makalynės.

6. Postmodernybės tendencijos tapyboje ir skulptūroje

Taip pat ir tapyboje bei skulptūroje nuo aštuntojo dešimtmečio pastebime ryškų poslinkį poetiškesnių, emocionalesnių ir ambivalentiškesnių kūrinių link, bet „postmodernybės" sąvoka šioje srityje vartojama kur kas rečiau.

Pavyzdžiui, Heinrichas Klotzas, kuris yra ne tik aktyvus postmoderno architektūros propaguotojas, bet ir „laukinės" dešimtojo dešimtmečio pradžios tapybos gynėjas, nors ir konstatuoja architektūrą nusigręžus nuo moderno, tačiau tapyboje vis dėlto įžvelgia nuoseklią raidos tąsą, todėl čia nelinkęs vartoti „postmodernybės" sąvoką. Tai paaiškinama tuo, kad modernybės spektras tapyboje buvo nepalyginamai platesnis negu architektūroje. Kai architektūroje (kalbant labai paprastai) vyravo nelemtoji „dėžutė", tapyba – pradedant Kandinskiu – išsiskyrė ne tik abstraktumu, bet ir realistiškumu. Pirmąjį modernizmo periodą ne kuo nauju tepapildysi, o paskutinįjį – beveik viskuo. Todėl ir moderniojo meno istorikui, tokiam kaip Gottfriedas Boehmas, nesunku pareikšti, kad tapyboje „postmodernybės" sąvokos galima ramiausiai atsisakyti; o tai, kas formos dalykuose naujai randasi, esą be ceremonijų priskirtina modernybei.

Antra vertus, ir šiame bare esama aiškaus modernizmo, tik čia jis vadinamas kitaip – „transavangardu". Šis 1980 m. Achille Bonito Olivos, italų meno istoriko ir parodų rengėjo, pradėtas vartoti pavadinimas yra akivaizdžiai tapatus „postmodernybės" pavadinimui, nes sąvoka „avangardas" funkcionavo kaip estetinio modernizmo šūkis, tad ir „transavangardas" reiškia ne ką kita, kaip poziciją anapus šio modernizmo, taigi postmodernistinę poziciją[31].

Šiai transavangardo sampratai pirmiausia būdinga tai, kad nebesiremiame kertiniu modernizmo avangardinės teoremos akmeniu, t. y. atsisakome socialinės meno misijos. Menininkas nebenori būti visuomenės utopijos estetikos parankinis arba propaguotojas. Bonito Oliva rašo: „Menas negali būti susitaikymo praktika, kadangi jis visuomet

[31] Plg. įdomią avangardo kritiką, kurią išsakė jau Hansas Magnusas Enzensbergeris str. „Die Aporien der Avantgarde". – H. M. Enzensberger, *Einzelheiten II. Poesie und Politik*, Frankfurt a. M., [5]1980, 50–80.

yra skirtybių produktas"[32]. „Ideologijos žlugimas, bendro teorinio požiūrio praradimas verčia žmogų pasijusti lyg netekusiu pagrindo po kojomis, ir tokią visos visuomenės padėtį galima apibūdinti, tiesa, ne sveiko eksperimentavimo terminais, o sudėtingos patirties sąvokomis. ... Menas *per definitionem* yra asociali praktika, atsirandanti nuošaliose ir slaptose vietose ir neaiškinanti, kokiomis sąlygomis plėtojasi, nes menui nereikia jokių kitų paskatų, o tik savo vidinių, kuriomis vadovaujasi."[33]

Tai yra akivaizdus atmetimas modernybės, kuri – jau nuo pat Schillerio „estetinės valstybės" koncepcijos, Gropiuso „optinės kultūros" projekto ir siurrealistinės meno įliejimo į gyvenimą programos atsiradimo – nuolat buvo suvokiama kaip susijusi su visuomene, nesvarbu, ar siekiant socialinių reformų, socialinės revoliucijos ar socialinės utopijos. Aiškus daiktas, tokie apsisprendimai nuolat sukeldavo priešingas reakcijas pačioje modernybėje, pavyzdžiui, Baudelaire'o, Wilde'o ir Benno. Vadinasi, reikia daryti dvi išvadas: pirma, kad ir šiuos priešiškumus lemia „socialiniai" veiksniai, nes tie priešiškumai rodo, kad nežmoniškame ir nepagydomame sociume reikia gyventi žmogiškai oriai.[34] Ir antra, kad taip pat ir „postmodernioje" arba „transavangardinėje" pozicijoje, nors ir skelbiamas nusigręžimas nuo socialumo, vis tiek glūdi antrinė sąsaja su visuomene, ir kad toji pozicija nuo modernybės skiriasi visai ne iš principo, o veikiau kaip niuansas. Ši pozicija atnaujina modernybės „asocialumo"

---

32 Achille Bonito Oliva, *Im Labyrinth der Kunst*, Berlin, 1982, 87.

33 Cit. veik., 89.

34 Jei žmogus nepajėgia suvokti šios truputėlį pretenzingos skirtumo ir bendrumo figūros ir žūtbūt stengiasi ją sumenkinti paversdamas gryna socialinės funkcijos ir socialinės praktikos opozicija, tada gimsta kankinantis žaidimas it stalo teniso kamuoliukais tarp paprasto piliečio ir „Dievo pasiuntinio", patekusio į filosofuojančios germanistikos rankas.

elementą. Žinoma, tai negali sudaryti postmodernybės esmės; jos reikėtų ieškoti kitur – radikaliame daugybingume.

Kai Bonito Oliva teigia, kad visuomenės bendrosios krizės akivaizdoje tik menas galįs pasiūlyti buvimo žmogumi vietas ir išeities modelius, jis, remdamasis radikaliu meno individualizmu, pastarajam priskiria antro laipsnio socialinę funkciją: „Žmogui tobulėjant menas, norėdamas vykdyti visuomenės ir bendrąsias istorijos transformacijas, visada save laikė pavojų skelbiančia sistema, antropologine bauginimo priemone". Tokiu būdu „menas padeda rasti išeitis ir įveikas anapus blokavimo, kuris šiaip jau yra laikinų aplinkybių rezultatas. Šia prasme menas yra ištisinė krizės praktika." Ir pagaliau: „Menas yra simbolinė genetinės selekcijos vieta, išlikimo erdvė – jei taip galima pasakyti – gyventi neįmanomomis sąlygomis"[35].

Postmodernistinio aspekto požiūriu itin svarbu tai, kad šio meno individualizmas kategoriškai pasisako už daugybingumą. Jam nebeįmanoma primesti jokio vieningo koncepto – jis darosi nevientisas ir skirtingas: „Pagaliau poetikos susiskaidė, kiekvienas menininkas remiasi savo individualumu, kuris fragmentuoja visuomenės skonį ir yra sąlygojamas konkretaus darbo užmojų". Naujasis menas pasinešęs į „kūrybinį netolydumą", į „įvairialypį nomadizmą", kur „kiekvienas kūrinys nepanašus į kitą"[36]. Bendrai meno panoramai būdingas principinis atsisveikinimas su *vienu* utopiniu modeliu ir perėjimas prie *daugybės* skirtingų išmėginimų. Su tuo reiškiniu pirma susipažinome literatūros ir architektūros srityse, susidursime su juo ir kai nagrinėsime filosofinio atspindžio ir gynybos aspektus. Šiuo metu mene visur ima dominuoti ir įsigalėti postmodernistinis nevienalyčių pradų jungimasis.

---

[35] Cit. veik., 88, 90, 92.

[36] Cit. veik., 58, 61, 63.

Čia tebeveikia septintojo dešimtmečio tendencijos. Pavyzdžiui, Dubuffet perėjimas nuo „matériologies" prie „logologies" serijos (o tai reiškė perėjimą nuo vienpusiško orientavimosi į mimezę prie mimetinės ir konstrukcinės paveikslo struktūros) vadintinas paradigminiu lygiai taip pat, kaip Godard'o filmai laikytini labai vertingais aktualių tendencijų pranašais. Postmodernybė ir į čia atėjo gerokai anksčiau už terminą. Architektas Robertas Venturi jau septintajame dešimtmetyje „postmoderniai" statė ir mąstė, o tuometinis popmeno įsiveržimas į abstrakčios tapybos valdas reiškė postmodernumo tendencijų radimąsi. Nuo to laiko vis mėginama derinti paradigmas, ir šiuo metu šis procesas apima plačią paletę – nuo Mimmo Paladino iki Mario Merzo ir nuo Gary Stephano iki Alberto Hieno. Hibridizacijos reiškiniai, gluminančios kombinacijos, netikėtumų siekis sudaro bendrą vaizdą. Tai pasakytina ne tik apie tapybą ir plastiką, bet ir apie kitas meno sritis – nuo muzikos iki teatro ir nuo šokio iki kino.[37]

7. Sociologija: postindustrinė ir postmodernioji visuomenė

Sociologijoje sąvoka „postmodernioji visuomenė" pirmą kartą pavartojo 1968 m. Amitai Etzioni's[38]. Jo manymu, modernizmas pereina į postmodernizmą ne staigiai nutraukdamas visus santykius, o transformuodamasis. Postmoderniz-

---

[37] Plg. apžvalginį veikalą *The Postmodern Moment. A Handbook of Contemporary Innovation in the Arts*, hrsg. von Stanley Trachtenberg, Westport–London, 1985.

[38] Amitai Etzioni, *The Active Society. A Theory of Social and Political Processes*, New York, 1968. Vokiškai: *Die aktive Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse*, Opladen, 1975.

mo stadija prasideda technologijų pokyčiais, kurių tikslas dvejopas. Vienareikšmis tėra tik Etzioni'o sprendimas: „Po Antrojo pasaulinio karo radikaliai transformavus ryšių, žinių ir energijos technologijas, modernizmo laikai pasibaigė. Pagrindinis požymis buvo nepaliaujamai didėjantis gamybos technologijų efektyvumas, vis akivaizdžiau pabrėžęs tas vertybes, kurioms šios priemonės turėjo tarnauti. Postmodernizmo laikais, kurių pradžia galime laikyti 1945 m., šioms vertybėms vis didesnę ir platesnio masto grėsmę kels technologijos arba toms vertybėms bus grąžintas normatyvinis prioritetas. Kuri alternatyva nugalės, lems tai, ar visuomenė bus savo sukurtų instrumentų tarnaitė, ar šeimininkė. Aktyvi, savo ateitį planuojanti visuomenė – tai aktyvus apsisprendimas, prasidedantis kartu su postmodernizmo laikais"[39].

Vadinasi, Etzioni'ui svarbu tai, kad technologijos postmodernizmo laikais veiktų ne kaip modernių technokratijos tendencijų stiprinimo instrumentai, o, priešingai, kad susireguliuotų technologijų racionalumo santykis su priemonės statusu ir vėl įgytų vertybės prioritetą. „Aktyvios visuomenės" idealas šias vertybes prilygina vertybėms tokios visuomenės, „kuri savo nuolat besikeičiančių narių atžvilgiu jautriai išgyvena intensyvią ir nuolatinę savitransformaciją"[40]. Taigi Etzioni'o vertybių profilis yra aiškiai pliuralistinis. Jo postmoderniosios visuomenės „aktyvusis apsisprendimas"[41] reiškia, kad ši visuomenė savarankiškai ir ryžtingai priima pliuralistinį sprendimą svetimos technokratinės determinacijos atžvilgiu.

Sociologijoje vis dėlto įsigalėjo kitas terminas. Čia įprasta kalbėti ne tiek apie „postmoderniąją", kiek apie „postindus-

---

[39] Cit. veik., 7.

[40] Cit. veik., 8. Plg. ir 32, 143, 202.

[41] Cit. veik., 7.

trinę" visuomenę. Pastarojo termino autorius – amerikiečių sociologas Davidas Riesmanas (1958), vėliau terminą perėmė prancūzų sociologas Alainas Touraine'as (1959), o jį savo darbuose įtvirtino amerikiečių sociologas Danielas Bellas (1973)[42]. Skirtingas terminas – tai kartu ir skirtinga koncepcija bei sprendimas. Dažniausiai esama panašumo, kai kada – sutapimo, dar kitais atvejais – skirtumo.

Ir Bello „postindustrinė visuomenė" turi technologinės kaitos bruožų. Svarbiausios čia yra jau ne mašinų, o „intelektinės technologijos"[43]. Postindustrinei visuomenei būdingas teorinių žinių primatas, mokslo ir technologijos sąjunga ir socialinės raidos valdymas[44]. Tad ji „puikiausiai pasirengusi natūralią tvarką pakeisti technine"[45]. Vadinasi, „industrinės visuomenės" atžvilgiu postindustrinė visuomenė tėra tik jos tęsinys ir intensyvumo didėjimas, o ne esminis persiorientavimas. Bellas pats teigia, kad postindustrinė visuomenė tęsia jau šimtą metų vykstantį technizacijos procesą – tik „vis atkakliau" ir efektyvesnėmis priemonėmis[46]. Projektas – tas pats. Perspektyva lieka – nedviprasmiškai sako Bellas – „technokratinė"[47].

Taigi Bello „postindustrinė visuomenė" siekia realizuoti tik vieną iš dviejų galimybių, kurias Etzioni laikė įmanomo-

---

[42] Plg. David Riesman, „Leisure and Work in Post-Industrial Society". – *Mass Leisure*, hrsg. von Eric Larrabee und Rolf Meyersohn, Glencoe, Ill., 1958, 365–385; Alain Touraine, *La société post-industrielle*, Paris, 1969, vokiškai: *Die postindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1972; Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York, 1973, vokiškai: *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt–New York, 1985.

[43] Plg. Daniel Bell, *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960–1980*, Cambridge, Mass., 1980, 273, taip pat *Die nachindustrielle Gesellschaft*, 43 ir tt.

[44] *Die nachindustrielle Gesellschaft*, ypač 32, 36, 42 ir tt.

[45] Cit. veik., 54.

[46] Ten pat.

[47] Cit. veik., 251.

mis technologijų permainų pradžioje. Jinai renkasi kaip tik tą, prieš kurią pasisakė Etzioni'o postmodernusis apsisprendimas. Postindustrinė visuomenė linkusi modernizmą tęsti ir stiprinti, bet ne reviduoti. Šitas nesutarimas pasireiškia pagrindiniu klausimu: Bello postmodernioji visuomenė svajoja masių visuomenę „tvarkyti"[48], o Etzioni'o postmodernioji visuomenė įkūnijo priešingą – „aktyvios", save pačią determinuojančios ir nuolatinę kaitą išgyvenančios visuomenės viziją[49].

Iš to matyti, kaip atsargiai reikia elgtis su postmodernizmo reiškiniais ir deklaracijomis ir neskubėti jų tapatinti. Vadinti „postindustrinę visuomenę", kaip dažnai esti, „modernia", pasirodo, yra klaidinga. Tai, kad kas nors yra kilęs iš to paties šaltinio (technologinių pokyčių), anaiptol dar nereiškia, kad ir tikslai sutampa, – kaip tik postmodernybėje tikslai pasidaro svarbūs ir ima vaidinti pagrindinį vaidmenį. Technofilija gali reikšti technokratijos teigimą, tačiau nebūtinai. Tai buvo galima seniai pastebėti iš to, kaip skiriasi Bello ir Etzioni'o koncepcijos, o po keleto metų atsižvelgti ir į Lyotard'o nusiskundimą technologijomis, tačiau ir šiuo atveju per anksti padarytos teigiamos išvados. Suprantama, jos galioja vien tik esant technokratinio pobūdžio prielaidoms[50].

---

[48] Cit. veik., 49.

[49] Plg. *Die aktive Gesellschaft*, 7–8, 143.

[50] Kokia paradoksali kartais susiklosto situacija diskusijose, matyti iš to, kad kaip tik Charlesas Jencksas buvo tas, kuris gynė šią klaidingą išvadą ir kaip tik jis norėjo įrodyti Lyotard'ą mąstant ne postmodernistiškai, o kaip vėlyvojo modernizmo atstovą. Lyotard'as neva padaręs „baisią klaidą" „suplakdamas postindustrinę visuomenę su postmodernizmu" bei „supainiodamas postmodernizmą su vos gimusia naujumo, vėlyvojo modernizmo, tradicija" (Charles Jencks, „Post-Modern und Spät-Modern. Einige grundlegende Definitionen". – *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters,* hrsg. von Peter Koslowski, Robert Spaemann, Reinhard Löw, Weinheim, 1986, 205–235, čia 229, 230). Bet kai ramiai įsigilini, greitai pamatai, jog Jenckso argumentacija rodo absoliučiai priešingą dalyką.

Taigi ir čia tariamasis technokratinio mąstymo kritikas išsiduoda esąs tik paviršutiniškas to mąstymo atstovas. *Vienas* racionalumo tipas – technologinis ir technokratinis – kaip niekur nieko laikomas racionalumu apskritai. Postmodernizme, priešingai, to kaip tik negalima daryti: čia svarbu leisti reikštis racionalybių, vertybių sistemų, visuomenės orientacijų *daugybingumui*.

Ir ypač reikšminga tai, kad ir Bellas negali išsiversti neįkomponavęs į savo visuomenės konceptą minties apie daugybingumo neišvengiamumą. Tik ta mintis neatsispindi jo technologijų problematikoje. Kad ir ką sakytume, Bellas vis tiek nėra tikras postindustrinės visuomenės gynėjas, jam daug svarbiau pripažinimas, kad šią sampratą iškėlęs ne kaip ateities programą ir ne kaip iš tikrųjų prasidedančios raidos prognozę, o tik kaip galimos plėtotės diagnozę[51]. Svarbiausia, kad Bellas nieku būdu nepritaria technokratizmui. Čia jis veikiau įžvelgia galimą viso komplekso lūžį ir skelbia esant labai abejotina, ar ilgai ir aktyviai žmonės palaikys šią technokratinę orientaciją[52]. Antra vertus, toje keblioje situacijoje Bellas negali pareikšti protesto kultūros daugybingumui, kuris turėjo lemiamą reikšmę anksčiau aptartose postmodernizmo kultūros srityse, nes savo labai problemiška (ir kai kada idiosinkraziškų bruožų turinčia) nuostata pats iš savęs atėmė šią galimybę. Konkrečiai – moderniąją kultūrą (ją irgi, o ypač postmoderniąją) jis pasmerkė ir atmetė kaip ardomąją veiklą. Ta kultūra siekianti tik savirealizacijos ir tenkinti malonumus. Tokia kryptis esanti tiesiog subversiška technologinės ir ekonominės tvarkos, turinčios paisyti funkcinio racionalumo ir efektyvumo, atžvilgiu. Tad modernioji visuomenė sukūrė sau netinkamą

[51] Plg. *Die nachindustrielle Gesellschaft*, 10.

[52] Cit. veik., 54.

kultūrą, tokią, kuri net grasina pakirsti ją pačią. Kapitalizmas dar gali žlugti dėl kultūroje glūdinčių prieštaravimų[53].

Čia reikia trumpam stabtelėti. Dėl trijų priežasčių. Pirma, nepaprastai įdomu, kad Bellas, kurio postindustrinės visuomenės samprata daugeliu atžvilgių panaši į Gehleno poistorės teoremą, kultūrai pripažįsta visai kitokį vaidmenį negu Gehlenas. Nei vienas, nei antras iš kultūros nesitiki nieko esminga. Tačiau Gehlenas mano, kad kultūra puikiai atlieka savo efemerišką vaidmenį. Pagal tai, kiek dėl to vaidmens tikroji orientacija sušlubuodavo, kultūra darydavosi pajėgesnė atlikti kompensacijos funkciją ir efektyviau tenkinti malonumus. Jei kultūra dabar puola sistemą, kiekvienas žino, kad tai tik teatras (ir apsukresnis verslininkas skatina kiekvieną naują kritinę tendenciją, nes ji netruks atsipirkti). Bellas tai vertina visai kitaip. Kultūra jam yra rimtas dalykas. Ją laiko ne tik esant pavojingą, bet ir tiki galint efektyviai naikinti sistemą. Dabartinis kultūros reikšmės vertinimas ir balansuoja tarp tų dviejų polių. Mintis, kad kultūra tėra tik šalutinis reiškinys, yra tiek pat neįtikėtina, kaip ir teiginys, kad artimiausiu metu visi ims šokti pagal jos dūdelę. Šis kultūros svarbos diapazonas bus reikšmingas ir vertinant pačią postmodernybę.

Antra, Bello koncepcijoje esama tam tikros įtampos. Susikerta priešingos tendencijos. Nes Bellas postindustrinę visuomenę traktuoja vienareikšmiškai: technologinis racionalizmas yra esminis visoms sritims. Todėl kultūros protestas iškyla, aišku, kaip subversija. Tačiau iš tikrųjų Bellas yra ne monistas, o akivaizdus pliuralistas, todėl kultūrinį sistemos opoziciškumą jis turi jei ne propaguoti, tai bent ginti.

Trečia, tame Bello principiniame pliuralizme principinę reikšmę turi jau pati kultūros ir techninės-ekonominės siste-

---

[53] Plg. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, 1976.

mos opozicija. Moderniosios visuomenės negali išvengti tokios socialinių sferų nedermės, todėl ne kitaip bus ir postindustrinėse bei postmoderniose visuomenėse[54]. Bellas dargi įsitikinęs (priešingai visoms „monistinėms" socialinėms teorijoms), kad dauguma visuomenių, ne tik moderniosios, yra „radikaliai disjunkcinės". Dabartinėse pažangiausiose visuomenėse šita bendroji disjunkcija įgavo trijų sferų antagonizmo formą: techninės-ekonominės sferos, siekiančios funkcinio racionalumo ir efektyvumo, kultūros sferos, siekiančios savirealizacijos ir malonumo, ir politinės sferos, siekiančios lygybės ir teisingumo[55].

Taigi matome, kad postmodernusis daugybingumas nesvetimas ir Bello visuomenės koncepcijai, tik čia jis suprantamas ne vien kaip grynai kultūrinis, o kaip ganėtinai fundamentalus reiškinys, apimantis įvairias orientacijos sistemas ir organizacijos sritis. Postmodernizmas siaurąja prasme, anot Bello, sietinas su *viena* visuomenės sfera – kultūra, tačiau įvairių paradigmų principinis daugybingumas ir neišvengiamas nevienalytiškumas, kaip šiuos dalykus propaguoja kultūros postmodernizmas, Bello nuomone, yra *apskritai* postmodernios visuomenės principas, nes pastarajai būdinga daug konfliktinių ir nesuderinamų kriterijų. Bellas pabrėžė, kad toks nevienalytiškumas dabar ryškus ne tik ekonomikos, kultūros ir politikos srityse, – jis skverbiasi ir į pavienius subjektus: kiekvienas iš mūsų, kaip Bellas sako, turi įvairių polinkių ir tapatybių, skirtingų interesų ir vertybių[56], todėl neišvengiami konfliktai ir neįmanomas susitaikymas. Postmoderni visuomenė nori nenori yra pliu-

---

[54] Ta nedermė, Bello nuomone, netgi didės, plg. *Die nachindustrielle Gesellschaft*, 366.

[55] *The Winding Passage*, 329–330.

[56] Cit. veik., 243.

ralistinė[57]. Mėginimas nepaisyti šito daugybingumo kaip sociologui reikštų ignoravimą, o politikui – diktatoriškumą.

Mūsų laikais pripažinti tokį daugybingumą yra priversti įvairių pažiūrų teoretikai. Su juo skaitosi ne tik modernybės išpažinėjai, bet, kaip rodo Bello pavyzdys, ir kiti žymūs teoretikai – nors ir kaip su žemesnio rango reiškiniu, bet užtat į jį gilinasi rimtai ir atkakliai. Tai pasakytina ir apie tokį akivaizdų modernybės šalininką kaip Habermasas. Ir jis pažymi – užtenka paminėti tokias jo sąvokas, kaip „racionalumo aspektų susiformavimas" ir „sistema *versus* gyvenamasis pasaulis", – esant neabejotiną kriterijų ir pretenzijų nevienalytiškumą, taip pat ryškų socialinio lauko susiskaidymą. Jis irgi visai nenusistatęs prieš tokį daugybingumą, tiktai nori, kad tas daugybingumas būtų teisingai sureguliuotas. Įvairove paženklintas tikrovės vaizdas, kuris iškyla įspūdingu „postmodernybės" pavadinimu, yra – nesvarbu, kaip vadinsi – tiesiog dabartinės tikrovės paveikslas.

Klausimas tik, kaip radikaliai ir neiškraipytai šis daugybingumas suvokiamas ir pripažįstamas. Kartu dar kyla klausimai, kaip į jį atsižvelgti, kaip su juo elgtis? Vieniems jis yra neišvengiamas blogis, kurį tenka priimti, tačiau būtina ieškoti atsvaros (Spaemannas), kiti jį laiko ne blogiu, o didžiuliu laimėjimu, kuriam tačiau reikalingos tam tikros gydymo procedūros arba kontrapriemonės (Habermasas), treti svyruoja tarp konkrečių problemų ir būtinybės gintis (Bellas). Visi šie teoretikai vienaip ar kitaip reaguoja į postmodernybės santykius, o tikras postmodernistas yra tas, kuris tokį daugybingumą be išlygų priima kaip esminę teigiamybę, juo grindžia savo pažiūras ir nuosekliai jas gina – tiek nuo vidinių pavojų, tiek nuo puolimų iš išorės. Tai yra filosofinio postmodernizmo programa ir uždavinys.

---

[57] „All society is plural society" (ten pat).

8. Postmodernybė filosofijoje: Jeanas-François Lyotard'as

Filosofijoje „postmodernybės" sąvoka, kuri, kaip rodo Pannwitzo pavyzdys, nors ir anksti pasirodė, bet kaip terminas ir išplėtota koncepcija įsitvirtino labai vėlai – 1979 m., kai prancūzų filosofas Jeanas-François Lyotard'as paskelbė savo veikalą *La Condition postmoderne* („Postmodernus būvis"), vokiškai *Das postmoderne Wissen*[58]. Lyotard'o išeities pozicijos – naŭjosios technologijos ir Jungtinėse Amerikos Valstijose vykusi diskusija postmodernybės ir postindustrinės visuomenės klausimais[59]. Kokių pokyčių žinojime reikia tikėtis labiausiai išplėtotose pramoninėse visuomenėse veikiant naujoms informacijos technologijoms? – taip skamba pirmasis Lyotard'o mokslinės studijos, parašytos Kvebeko vyriausybės Universiteto tarybos užsakymu, klausimas[60].

---

[58] Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir,* Paris, 1979; vokiškai: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht,* Bremen, 1982; naujas leidimas, Graz–Wien, 1986. (Liet. vert.: Jean-François Lyotard, *Postmodernus būvis. Šiuolaikinį žinojimą aptariant,* iš prancūzų kalbos vertė Marius Daškus, Vilnius: Baltos lankos, 1993. Toliau cituojant – PB) Cituojama bus iš šiek tiek modifikuoto vertimo nurodant prancūziškojo ir vokiškojo leidinių puslapius. Negalima nepastebėti filosofinės recepcijos arba konsteliacijos (arba bent jau temos) vėlavimo. Net diskusijos meno klausimais čia nesudaro išimties. Trijų tomų veikale *Kunst und Philosophie* („Menas ir filosofija", kurį išleido Willi Oelmülleris: Paderborn–München–Zürich, 1981–1983), į kurį sudėta 1980–1982 m. žymių ekspertų rengtų kolokviumų medžiaga, 74 kartus kaip diskusijų objektas minima „modernybė", ir nė vieno karto „postmodernybė". Ir taip elgiasi ne vien tik filosofai. Jau kone trisdešimt metų anglosaksų kraštuose, o pastaruoju laiku ir visame pasaulyje dėl „postmodernybės" vis netyla ginčai, o naujame „Langenscheidto" leidyklos inicijuotame *Devintojo dešimtmečio žodyne* („Wörterbuch der achtziger Jahre") *in octavo* formatu išspausdintuose 2500 puslapiuose nerasime atitinkamo antraštinio žodžio nei anglų, nei prancūzų kalbomis.

[59] Cit. veik., 7/13; PB, 5.

[60] Cit. veik., 11 ir tt./19 ir tt.; PB, 9 ir tt.

Lyotard'as į tą klausimą tiesiogiai neatsako: jis pirmiausia kalba apie šių laikų žinojimo savitumus. Kuo ypatingas dabartinis žinojimas? kokios jo naujosios tendencijos ir būsimi pranašumai? – klausia autorius, iš pradžių visai neužsimindamas apie naująsias technologijas. Kas būdinga šių laikų – „postmoderniajam" – žinojimui? Sukauptais duomenimis jis paskui kritiškai pasinaudoja vertindamas naująsias technologijas. Toli gražu ne šios technologijos apibūdina postmodernybę, o priešingai – postmodernus būvis, kurį Lyotard'as apibrėžia remdamasis naujausiomis žinojimo raidos tendencijomis ir kuris – tą reikia iš karto pasakyti – dėl XX a. (konkrečiai – pirmųjų jo dešimtmečių) procesų yra virtęs svarbiausiu principu, nustato normatyvines gaires naujosioms technologijoms vertinti. Taigi Lyotard'o postmodernybės sąvokai kontūrus brėžia visai ne technologijos – ši sąvoka yra kur kas esmingesnė ir kaip tik todėl gali pasitarnauti technologijų kritikai. Buvo tikras nesusipratimas, kai Jencksas, apkaltinęs Lyotard'ą nagrinėjant naująsias technologijas vien kaip technologijas, technokratus vertinant kaip postindustrinės visuomenės teoretikus, jį prilygino Bellui. Jencksas, matyt, čia mėgino ginti savo kaip teoretiko monopolį, norėdamas Lyotard'ą kaip kylančią žvaigždę nustumti į pakraštį, į vėlyvąją modernybę, ir neprileisti prie postmodernybės[61]. Tačiau šis prilyginimas Lyotard'o užmojus tiesiog apverčia aukštyn kojomis. Užtenka pasklaidyti *Postmodernų būvį*, kad veikiai įsitikintum, jog Lyotard'o mąstymas nėra grindžiamas naujosiomis technologijomis. Jo argumentacija nėra štai tokia: egzistuoja šios naujos technologijos, jos nesulaikomai plėtojasi, sukurkime jas atitinkančią teoriją. Priešingai, Lyotard'as argumentuoja taip: naujosios technologijos ateina ir daro įtaką žinojimui, todėl jei norime

[61] Plg. pastabą 50 išnašoje.

teisingai atsižvelgti į tų technologijų keliamus reikalavimus, gilinkimės į vidines aktualaus žinojimo ypatybes ir užmojus, o tai reiškia: technologijomis būtina naudotis, kiek jos suderinamos su minėtomis žinojimo ypatybėmis, ir joms priešintis, kai tai neįmanoma. Štai kodėl Lyotard'as laikosi priešingos pozicijos visko, kas – nuo Popperio iki Habermaso ir nuo Luhmanno iki Baudrillard'o – gali būti priskiriama postmodernybei, atžvilgiu.

Vadinasi, „postmodernybės" sąvoka atsirado refleksijos į moderniosios žinijos savitumą pagrindu. Trumpai tariant, aktualusis žinojimas nuo seno buvo spraudžiamas į vieną formą, ir toji vienovė radosi be perstojo remiantis didžiaisiais metapasakojimais. Net ir smulkiausių detalių tyrimuose buvo ryškus nuolatinis grįžimas prie vienos pagrindinės viską įteisinančios idėjos. Naujieji laikai arba modernizmas sukūrė tris tokius metapasakojimus: tai žmonijos emancipacija (Švietimas), dvasios teleologija (idealizmas) ir prasmės hermeneutika (istorizmas). O dabartinė padėtis išsiskiria tuo, kad tie vienovės saitai suiro – ne tik kaip turiniai, bet ir apskritai kaip rūšys. Visuotinybė atgyveno iš principo – ir taip jau išėjo, kad viskas suskilo į dalis.

Šis visumos susiskaidymas yra postmoderniojo daugybingumo sąlyga. Tačiau tokios suirimo diagnozės, aišku, dar neužtenka. Be to, ji ir pati nelabai originali: ji neretai buvo nustatoma nuo Schillerio ir Hölderlino laikų. Vienovės išnykimas tėra tik būtina sąlyga, bet ne pakankamas akstinas postmodernybei rastis. Postmodernybė iškyla tik tada, kai įvykdoma antroji sąlyga – suvokiamas teigiamas minėto iširimo aspektas, o vienovės iširimas pasigaunamas kaip šansas. Pasak Lyotard'o, XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje Vienoje tokios situacijos nebuvo. Čia „delegitimacijos" išgyvenimas, t. y. išsamaus pateisinimo netektis iš pradžių kėlė liūdesį dėl to, kad nebėra visumos: „Toks pesimizmas buvo

apėmęs Vieną šimtmečio pradžioje: jo įtakoje subrendo menininkai Musilis, Krausas, Hofmannsthalis, Loosas, Schönbergas, Brochas, taip pat filosofai Machas ir Wittgensteinas. Ši karta, kiek tai buvo įmanoma, skleidė delegitimacijos suvoktį ir buvo atsakinga už teorinį ir meninį šios suvokties pagrindimą. Šiandien galima drąsiai sakyti, kad šitas gedulo darbas jau pabaigtas. Nėra reikalo pradėti vėl viską iš naujo. Wittgensteino stiprybė pasireiškė tuo, kad jis nesišliejo prie pozityvizmo, kurį propagavo Vienos ratelis, o savo kalbos žaidimų tyrinėjimuose numatė kitokio pobūdžio, nesiremiančio performatyvumu, legitimacijos galimybę. Kaip tik su ja susiduria postmodernusis pasaulis. Dauguma žmonių nebejaučia nostalgijos dėl prarasto pasakojimo"[62].

Svarbu įveikti ne tik tezėmis, bet ir nostalgija grįstą vienovės perspektyvą. Gal iš pradžių užtektų išsiaiškinti, kad toks vienoviškumas šiaip ar taip tėra tik retrospektyvus konstruktas ir kad kiekvienoje epochoje iš tikrųjų glūdėjo nemaža skirtybių ir įtrūkių (puikiai tai būtų galima parodyti pavyzdinės tariamos vienovės epochos, baroko, pagrindu). Tokios retrospektyvios ir iliuzinės vienovės perspektyvos atžvilgiu turėtume besąlygiškai ir be jokio resentimento pripažinti faktišką daugybingumą; negana to, jį reikėtų ne tik blaiviai priimti, bet ir suprasti bei sveikinti kaip teigiamybę ir dvasinę vertybę. Didžiųjų, vienijančių ir privalomų metapasakojimų pabaiga atveria erdvę ribotiems ir heteromorfiškiems kalbos žaidimams, veiklos formoms ir gyvenimo būdų įvairovei. Šios perspektyvos labui reikia skirti savo pastangas. Tik vertinant pliuralizmą kaip šansą ir laimėjimą, „postmodernybė" pripažįstama kaip postmodernios suvokties faktas.

---

[62] *Das postmoderne Wissen*, 68/121–122; PB, 101–102 (cituojant prie tikrinių daiktavardžių dedamos vardininko galūnės, o žodis *sąmonė* keičiamas žodžiu *suvoktis*. – *Vert. past.*)

Minimalus neigiamas postmodernumo vertinimas grindžiamas atsisveikinimu su vienovės troškimais: „Kalbant visai paprastai, „postmoderniu „laikytinas nepasitikėjimas metapasakojimais"[63]. O teigiamas vertinimas to, kas postmodernu, grindžiamas laisvės atvėrimu kalbos žaidimų nevienalytiškumui, autonomijai ir antiniveliacijai: „Teisinga būtų štai kas: pripažinti tarpusavyje susipynusių kalbos žaidimų įvairovei ir neišverčiamumui autonomiją, specifiškumą, ir jų neniveliuoti; reikėtų laikytis taisyklės, kuri vis dėlto būtų bendra taisyklė, t. y.: „leiskite žaisti ... leiskite mums ramiai žaisti"[64].

Šis nepanaikinamas ir teigiamai vertinamas pliuralizmas sudaro postmodernybės branduolį. Žinoma, tai nelieka be tam tikrų padarinių, pirmiausia – sunku jungti tai, kas nevienalytiška. Postmodernizmo interesai nukreipti į ribas ir konfliktų zonas, į trintis, iš kur randasi nežinoma ir tai, kas prieštarauja įprastiniam protui, – kas yra „paralogiška": „Šie tyrimai (ir daugelis kitų) perša mintį, kad tolydi ir išvestinė funkcija netenka savo reikšmės: ji nebėra svarbiausia žinių ir numatymo paradigma. Postmodernus mokslas, sutelkdamas dėmesį į neišsprendžiamus dalykus, į valdymo preciziškumo ribas, kvantus, dėl neišsamios informacijos kilusius konfliktus, fraktalus*, katastrofas, pragmatinius paradoksus, savo paties evoliucijos teoriją grindžia netolydumo, katastrofiškumo, nepataisomumo, paradoksalumo sąvokomis. Šis mokslas keičia žodžio *žinojimas* prasmę ir parodo, kaip tas pasikeitimas gali įvykti. Jis kuria ne tai, kas žinoma, o tai, kas nežinoma. Jis suponuoja tokį legitimacijos

[63] Cit. veik., 7/14; PB, 6.

[64] Pokalbis su Jeanu-Pierre'u Dubost. Tekstas paskelbtas pirmojo vokiškojo *Das postmoderne Wissen* leidimo (Bremen, 1982, 127–150, čia 131) priede.

* Plg. lot. *frango, ere* – laužyti, smulkinti. *(Vert. past.)*

modelį, kuriam ... svarbiausia yra skirtybė, kuri traktuojama kaip paralogija."[65] Išvados mokslinei ir gyvenimo pasaulyje praktikai nėra paprastos: „Vėl pradėdami nuo mokslinės pragmatikos apibrėžimo, dabar turėtume pabrėžti nesutarimą". „Konsensas yra tik diskusijos etapas, o ne jos pabaiga. Netgi priešingai – diskusija baigiasi paralogija."[66]

Šią postmodernybės sąvoką Lyotard'as grindžia pirmiausia atsižvelgdamas į XX a. mokslo ir mokslo teorijos naujoves (Einsteinas, Heisenbergas, Gödelis). Tačiau vėliau ją aiškino ir remdamasis meno reiškiniais. Ir čia galimybių daugybingumas vaidina lemiamą vaidmenį[67]. Menas – akivaizdžiausias tokios polimorfijos atvejis. Ir vėl XX a. reiškiniai yra puikus pavyzdys. Lyotard'as ne kartą remiasi šio šimtmečio meno avangardu, jo pastangomis pagrįsti meno sąvoką, išmėginti naujas ir paralogiškas galimybes, kurti daugį. Reikia „tęsti avangardinio judėjimo užmojus"[68]. Nes: „Kas jau ištisą šimtmetį vyko tapyboje arba, sakysim, muzikoje, postmodernizmas, kaip jį suprantu, pasirengęs tam tikru mastu priimti"[69]. Ir moksle, ir mene svarbu atverti specifines galimybes, kitaip sakant, daugybę galimybių, ir suvokti, kad jokioje srityje nėra visuotinai privalomų ir visuotinę palaimą teikiančių veikimo tipų ir kad būtina atrasti ir plėtoti daugybę įmanomų tiesų, netelpančių į vienovės ir proporciškumo Prokrusto lovą. Apibendrindamas Lyo-

[65] Cit. veik., 97/172–173; PB, 146–147.

[66] Cit. veik., 99/176–177; PB, 150 ir atitinkamai 106/190; PB, 161.

[67] Kad tai tinka ir meno diskursui, Lyotard'as paaiškino vienoje Diderot skirtoje esė. Diskursą, kuris – kaip ir Diderot *Salonuose* („Salons") aprėpia ir sieja visus įmanomus žanrus, dėl tokios „saturacijos" (įvairovės) jis vadina „satyra" (Jean-François Lyotard, *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, Berlin, 1986, Titel-Essay, 51–77, čia 59).

[68] Jean-François Lyotard ir kiti, *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin, 1985, 30.

[69] Cit. veik., 38.

tard'as sako: „Ne vieną šimtmetį visi tie mokslinių, literatūrinių, meninių avangardų tyrimai siekia atskleisti kalbėjimo būdų tarpusavio nesulyginamumą"[70].

Čia Lyotard'as geba labai tiksliai brėžti ribą tarp principo primityvizmo bei išsigimimo ir aukštus reikalavimus keliančių to principo tesėjimo formų. Lyotard'o akys nukreiptos į pastarąsias. Todėl jis stoja prieš paviršutinišką principo „tinka bet kas" beatodairą[71], prieš „ciniško eklektizmo"[72] maskaradus, prieš atsipalaidavimo ir aplaidumo reiškinius, kokie „postmodernumo" srityje iškyla pirmiausia kaip postmodernizmas, kuris įvade buvo pavadintas difuziniu. Lyotard'as pasisako už „pagarbos vertą postmodernybę"[73]. Jis pliekia tarsi epidemija plintantį glebų ir menkavertį teorinio nuovargio[74] postmodernizmą ir šiam priešpriešina tikslios refleksijos filosofinį postmodernizmą. Šis yra įsisąmoninęs kalbos žaidimų, meno žanrų, gyvenimo formų nevienalytiškumą, todėl nepasiduoda įtraukiamas į jokią maišalynę.

Šį postmodernizmą Lyotard'as, skirdamas nuo paprasto tapatinimo su epocha ir nuo periodizavimo sąvokos[75], jau labai anksti apibūdino kaip „širdies arba veikiau dvasios būvį"[76]. „Postmodernus" yra tas, kuris suvokia save ana-

---

[70] Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, 1984, 84; vok.: *Grabmal des Intellektuellen*, Graz–Wien, 1985, 86.

[71] Plg. *Immaterialität und Postmoderne*, 38.

[72] Cit. veik., 30.

[73] Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, 1983, 11; vok.: *Der Widerstreit*, München, 1987, 12.

[74] Jean-François Lyotard, „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?". – *Tumult* 4, 1982, 131–142, čia 136; žr. dar: *Immaterialität und Postmoderne*, 38, taip pat *Der Widerstreit*, 11/12.

[75] Plg. Jean-François Lyotard und Jean-Loup Thébaud, *Au Juste*, Paris, 1979, 33, Anm. 1.

[76] *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, 97. (Tekstas parašytas 1981 m.)

pus nepanaikinamos kalbos, mąstymo ir gyvenimo formų įvairovės priverstinio vienoviško įsivaizdavimo ir žino, kaip su visu tuo elgtis. Ir, be to, visai nebūtina gyventi XX a. pabaigoje – jau Wittgensteinas ir Kantas, Diderot, Pascalis ir Aristotelis galėjo vadintis postmodernistais.

Čia akivaizdžiai atmetamos visos dažnai girdimos postmodernybės sampratos klišės. Ir tai reikšminga, nes Lyotard'as yra *kaip tik* filosofinio postmodernizmo teoretikas. Niekas kitas postmodernybės filosofinės sąvokos neėmė plėtoti taip anksti, taip tiksliai ir taip atkakliai, kaip jis. Ypač kitaip ir prasmingiau nei įprasta manyti postmodernybės santykis su modernybe iškyla Lyotard'o darbuose. Postmodernybė neprieštarauja moksliniams ir meniniams XX a. modernybės („avangardistinių judėjimų") reikalavimams. Ji skiriasi nuo tų judėjimų vien tuo, kad vykdo tai, ko ten buvo reikalaujama. Tad postmodernybė yra būvis, kuriame modernybės nebereikia reklamuoti, – ji realizuojama. Antra vertus, tuo postmodernybė (kaip ir XX a. modernybė) skiriasi nuo modernybės naujųjų laikų prasme. Šią reglamentavo ne daugio, o vienio programos. Net ir tos, kurios buvo nukreiptos prieš ją, reikšdavosi vienio programų forma. O jei tokiu vieniu nebepasitikėdavo, vis tiek dar liūdėdavo dėl jo netekties. Toji – vienio pageidavimo – signatūra būdinga ne tik ištisam laikotarpiui – nuo XVII a. pradžios su jo euforiškomis *mathesis universalis* programomis iki melancholiškomis gaidelėmis nuspalvinto XIX a. romantizmo, bet ir šių laikų modernybės sąvokai. Postmodernybė aiškiai priešpriešina save šiai naujųjų laikų modernybei. Anos atžvilgiu ji yra tikrai ir tiksliai postmoderni. Apie tai dar kalbėsime, bet jau dabar galima pasakyti: Lyotard'o atskilimas nuo modernybės yra nuoseklus ir tvirtas. Neretai girdime teigiant, kad tai, ko reikalauja postmodernybė, jau būta romantizme. Jei laikysimės tikrosios postmodernybės sampratos, nieko

panašaus nerasime. Romantizmas dar tebetroško vienovės ar bent jos ilgėjosi. Postmodernybė laikosi kitos nuostatos: ji ryžtingai pasisako už daugybingumą.

Anot šios Lyotard'o koncepcijos, postmoderniajai filosofijai iškyla trys uždaviniai. Pirma, ji turi pagrįsti ir įteisinti atsisveikinimą su vienovės reikalavimu. Čia jai tenka parodyti, kad nusigręžimas nuo vienovės nėra joks afektas, o remiasi motyvais ir istorine patirtimi. Antra, jai būtina atskleisti heterogeniškumą ir išmokyti suprasti, kad galutinė vienovė pasiekiama ne kitaip, kaip prievarta ir totalitarizmu. Iš to išplaukia struktūrinis – papildomai prie istorinio – šio principo įteisinimas. Tai, kad atsisveikinimas su vienoviškumu reiškia ir atsisveikinimą su viešpatavimu bei prievarta, nuo šiol yra ne tik jaučiama, bet ir įžvelgiama. Privalomus pasaulėvaizdžius toji kritika atakuoja lygiai taip pat, kaip ir monopolines utopijas. Ir, trečia: postmodernioji filosofija privalo aiškinti vidines iš radikaliojo pliuralizmo koncepcijos arba principo kylančias problemas[77]. Įvairovė ir heterogeniškumas neišvengiamai kelia konfliktus. Kaip juos teisingai spręsti?

Tokio teisingumo klausimą aptinkame veikalo *Postmodernus būvis* pabaigoje. Aišku, kad čia nustatytas visuotinis „konsensas" negali pasiūlyti to klausimo sprendimo per-

---

[77] Beje, terminą „radikalusis pliuralizmas" pirmas pavartojo Williamas Jamesas. Ši sąvoka turinti – taip skaitome veikale *A Pluralistic Universe* (New York–London, 1909; vok.: *Das pluralistische Universum*, Leipzig, 1914) – „būti šių paskaitų tezė" (vok. XX). Aiškus daiktas, kad Jameso pliuralizmas su čia diskutuojamuoju turi tik tiek bendra, kiek sutampa pavadinimai. Jamesas pliuralizmą apibūdina remdamasis „individualiomis egzistencijomis". Turima galvoje pragmatinė – arba, kaip Jamesas sako, „radikaliai empirinė" (18, 23) – Leibnizo monadų teorijos versija. Į akis krinta Jameso pastangos įrodyti, kad jo pliuralizmo sampratai negalima prikišti vienovės ardymo: pasaulio vienovę pliuralizmas garantuoja kaip ir monizmas (plg. 210 ir tt.). Jameso pliuralizmą reikia laikyti daugių daugiausiai raidos pakopa čia aptariamo pliuralizmo atžvilgiu.

spektyvos. Tad Lyotard'as (turėdamas galvoje Habermaso diskurso etiką) sako: „Konsensas tapo pasenusia ir įtartina verte. Tačiau to neatsitiko su teisingumu. Taigi reikėtų siekti tokios teisingumo idėjos ir praktikos, kuri nėra susijusi su konsenso idėja ir praktika"[78].

Po ketverių metų pasirodžiusią knygą *Le Différend* („Ginčas") galima laikyti tokios postmodernios teisingumo koncepcijos realizacija. Šiame veikale Lyotard'as mėgina nušviesti perspektyvą „pagarbos vertai postmodernybei"[79], nukreiptai prieš tarsi epidemija plintantį postmodernizmo neprincipingumą. Ką daryti su mąstymo ir gyvenimo formų nevienalytiškumu, kad viena paradigma nebestelbtų – kaip įprasta – kitos? Kaip galima, neišvengiamai liekant neteisingumams, išgirsti priklausomybėje esančiųjų pretenzijas ir į jas atsižvelgti? Postmodernaus mąstymo impulsas ir moralinis įkvėpimas čia ir iškyla kaip principinis antitotalitarizmas. Lyotard'as atskleidžia perdėjimų ir suabsoliutinimų mechanizmą, padarydamas jį lingvofilosofiškai skaidrų ir kritikuojamą. Postmodernusis pliuralizmas iš pradžių kelia teisingumo problemas, o filosofinis postmodernizmas aktyvina teisingumo suvokimą, žadindamas kitokį jautrumą neteisingumams. Kai kurie klausimai liks, suprantama, neišspręsti, tačiau su nesiskaitymu ir agresyvumu šitas postmodernizmas, šiaip ar taip, neturi nieko bendra.

---

[78] *Das postmoderne Wissen*, 106/190.

[79] Žr. 73 išnašą.

9. Kitos pozicijos filosofų požiūrio į postmodernizmą spektre

Postmodernistinio atspalvio filosofinių koncepcijų esama ne tik Lyotard'o darbuose, bet ir daug kur kitur. Pirmiausia galima išskirti tuos autorius, kurie priklauso aplinkai, iš kurios išaugo Lyotard'o postmodernybės koncepcija, – tai vadinamieji „poststruktūralistai", tokie kaip Foucault, Deleuze'as, Derrida, kurių mąstymas akivaizdžiai artimas postmodernioms temoms ir postmoderniems analizės metodams, nors patys šie autoriai savęs „poststruktūralistais" nevadintų[80]; paskui išskirtini kiti „anoniminiai" postmodernistai – nuo Feyerabendo iki Marquard'o, – kurie, neturėdami tokios kilmės, vis dėlto iš esmės yra žymūs pliuralizmo teoretikai ir propaguotojai ir todėl įeina į postmodernizmo situaciją[81]; kaip trečią grupę reikia minėti autorius, kurie nors ir kritikavo postmodernybę, tiesa, iš kitų pozicijų, bet joje atrado tiek daug vertingų dalykų ir tokio pat pobūdžio giminingumų, kad bent galėjo sukelti įtarimą, jog yra perbėgėliai, pavyzdžiui, Wellmeris[82]; ketvirtai grupei priklau-

---

[80] Manfredas Frankas poststruktūralistinį mąstymą (poststruktūralizmą jis vadina „neostruktūralizmu") apibūdino kaip „mąstymą postmodernybės sąlygomis" (*Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M., 1983, 29).

[81] Ypač Feyerabendas dažnai siejamas su postmodernybe, aišku, turint neigiamų ketinimų. Tuo siejimu norima diskredituoti ne tik Feyerabendą, bet ir postmodernybę. Todėl orientuojamasi į primityvią postmodernybės formą – ją Feyerabendas ryžtingai priskiria priešininkams – ir trivialų šūkį: „anything goes". Tai – veiksminga, tačiau primityvu, ir nieku būdu ne teisingumo, o paprastumo prasme. Marquard'o pažiūrą pirmąsyk vertinau kaip „postmodernią" straipsnyje „Postmoderne: Tradition und Innovation, modifizierter Begriff, philosophische Perspektiven". – *Jahrbuch für Architektur 1985/86*, Braunschweig–Wiesbaden, 1985, 93–108, čia 105.

[82] Wellmeriui buvo prikaišiojama dėl perėjimo prie „tariamai postmodernios komunikacijos teorijos versijos" (Rainer Rochlitz, „Zwischen Subversion und Orthodoxie. Zur geistigen Situation in Frankreich". – Florian Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch*, München, 1986, 7–14, čia 13).

sytų tokie autoriai kaip Putnamas, kurie, nors ir sieja viltis su „postmodernybe", bet per menkai išryškina – išskyrus bendrą tezę apie visuotinę kaitą – ką jie laiko postmodernybe[83]; dar minėtini autoriai, kurie stoja už postmodernų mąstymą, tačiau jį – nors įsivaizdavo panašiai kaip Lyotard'o skelbiamą postmodernizmą – plėtojo savarankiškai ir kitų tradicijų pagrindu, pavyzdžiui, Vattimo, kuris remiasi ne Wittgensteinu ir Kantu, o Heideggeriu ir Nietzsche[84]; galiausiai reikia neišleisti iš akių dar vieno skelbiamų filosofinių postmodernizmų – visai kitokio kirpimo, kitokios kilmės ir kitokių nuostatų, daugiausiai senųjų tradicijų formuotos (ir santūrios) Spaemanno postmodernybės sampratos[85].

10. Apibendrinimas ir papildymai

Jei šią postmodernybės tendencijų literatūroje, architektūroje, tapyboje, skulptūroje, sociologijoje ir filosofijoje apžvalgą sujungsime į bendrą postmodernybės charakteristiką, galėsime trumpai drūtai pasakyti: postmodernybė prasideda ten, kur nustoja galiojusi visuma. Todėl postmoderny-

---

[83] Putnamas kalba gan pranašiškai: „... just as we look forward to a post-modernism in the arts, we can look forward to a post-modernism in philosophy." „In philosophy, as in everything else, we are at the beginning of a post-modernism." (Hilary Putnam, *Realism and Reasen,* Cambridge, 1983, 183, 302–303.) Paaiškėja tik tiek, kad analitinė filosofija turi virsti postanalitine. (Ar ji nėra tokia jau seniai?) Tradicijos atmetimas, ateities utopija, prentenzija į galutinį pažinimą turi baigtis. O paskui kas? Putnamas kalba apie integracijos reikmę, tačiau pripažįsta priešingų motyvų svarbą. Išvada: „I don't know what the solution to this tension will look like" (303).

[84] Plg. Gianni Vattimo, *La fine della modernità,* Mailand, 1985. – Vattimo pažiūras aptarsime penktame skyriuje.

[85] Plg. Spaemanno ir Koslowski'o straipsnius, skelbiamus veikale *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters,* hrsg. von Peter Koslowski, Robert Spaemann, Reinhard Löw, Weinheim, 1986.

bė kelia balsą prieš grįžimą prie visuotinumo: nesvarbu, ar architektūroje ji kritikuoja vadinamojo tarptautinio stiliaus monopolį, ar mokslo teorijoje atmeta nerangų scientizmą, ar gudriai nesutinka nei su vidaus, nei su išorės superviešpatavimo reiškiniais. Pirmiausia ji teigiamai naudojasi vienumo ir visumos žlugimu, mėgindama įtvirtinti ir plėtoti aiškėjančią įvairovę, jos teisėtumą ir savitumą. Čia glūdi jos esmė. Suvokdama neabejojamą įvairių koncepcijų ir projektų vertę (o ne šiaip sau iš lengvapėdiškumo ar abejingumo), ji skelbiasi esanti radikaliai pliuralistinė. Jos vizija – *daugybingumo vizija*. Todėl literatūra – nuo Viano iki Eco – stengiasi patenkinti įvairius lūkesčius; todėl architektai, tokie kaip Ungersas, Stirlingas ar Holleinas, dirba pasitelkdami įvairias kalbas ir jas orkestruoja: vieną kartą leisdami joms reikštis pavieniui, kitą kartą versdami stoti į varžybas, dar kitą kartą jas niveliuodami; todėl menininkai, tokie kaip Merzas, Kitaj'us ar Paladino, inscenizuoja menamas erdves, kur nevienalyčiai pasauliai skverbiasi vienas į kitą; todėl sociologai, tokie kaip Etzioni's, Bellas ar Habermasas, pabrėžia, kad šiuolaikinei visuomenei būdingi lūžiai ir skirtys, o noras šiuos reiškinius įveikti tik vienodinant ideologijas veda prie totalitarizmo; ir todėl filosofai, tokie kaip Lyotard'as ar Marquard'as, kategoriškai pasisako už pliuralizmą, už tolesnį valdžių pasiskirstymą, už politeizmą dabartinių gyvenimo projektų, mokslo koncepcijų, socialinių santykių įvairovės pripažinimo ir skatinimo prasme[86].

Taigi postmodernybės erdvė, kai tik atsitraukiame nuo paviršutiniškos polemikos, nuo nepagrįstų perlenkimų ir

[86] Įdomu, kad sąvoka „politeizmas" ir Lyotard'ui, ir Marquard'ui yra pagrindinė. Plg. Lyotard, *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, 67, atitinkamai *Au Juste*, 35; taip pat Odo Marquard, „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie". – O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, 1981, 91–116.

vienpusiškų išvedžiojimų pereiname prie esminių struktūrų, pasirodo esanti nuostabiai vienalytė. Postmodernybės reiškinių ir siekių esmė – forsuotas pliuralizmas, suvokiamas ne kaip varginantis nuolaidžiavimas, o kaip teigiamas uždavinys, ir atkakliai ginamas. „Postmodernybė" tapo pagrindine sąvoka kaip tik tą akimirką, kai įgijo šį aiškiai apibrėžtą sąvokos turinį. Psichologiškai su ja siejamos ir kitos viltys, ypač tikintis laikų po karų epochos, tačiau koncepcijos požiūriu lemiamas yra pliuralizmas, o anoji pokario viltis pati remiasi nuosekliu totalybės išsižadėjimu[87].

Postmodernusis pliuralizmas suvoktinas kaip absoliučiai teigiamas reiškinys. Tas, kuris liūdi dėl prarastos vienovės, ilgisi prievartos – kaip visados kilnios. Istorijos rato neatsuksi vienovės dekretu, o postmodernaus pliuralizmo nebeįmanoma matuoti tokios vienovės matu. Abu konservatyvizmai – anas praktinis ir šis kultūrinis-kritinis – prasilenkia su postmodernybe. O ši nėra konservatyvi. Tokių gręžiojimųsi į praeitį atžvilgiu ji yra veikiau epocha, kai ne tik nebesibijoma nevienalyčių žinijos ir gyvenimo formų trinties, kai ji ne

[87] Šiais laikais karas yra įgavęs „totalinio karo" prasmę, todėl į jį reikėtų žiūrėti kaip į globalinį reiškinį. Kitaip negu apokaliptiškai jo nebeįmanoma įsivaizduoti. Tad karo ir totalybės susiliejimo akivaizdoje gali gimti viltis kartu su totalizacijų laikais atsikratyti ir galimybės karams kilti. Kai kalbama apie „postmodernybę", tokia viltis, atrodo, netiesiogiai šmėkščioja, darydama postmodernybę ganėtinai patrauklią. Toks siejimas nėra naujas. Kaip pokario reiškinys postmodernybė buvo suprantama jau savo debiuto metu, kai teorinius darbus ėmė skelbti Pannwitzas, kuris „postmodernųjį žmogų" 1917 m. norėjo parodyti kaip pagrindinę pokario laikotarpio figūrą. Ir kai paskui Howe'as ir Levinas prakalbo apie *postmodern literature*, šioji kaip tik buvo *postwar literature*. Beje, netrukus prasidėjusios nuolatinės kalbos apie *postwar period*, atrodo, sustiprino pasirengimą vartoti žodžius su priešdėliu *post* ir tuo padėjo įsitvirtinti sąvokai *postmodern*. Turėdami prieš akis šią genezę ir jos antitotalinę inspiraciją, įsitikiname, kaip kalbos apie „postmodernybę" žadino viltis prasidėsiant pokario epochą. Tikimasi, kad su totalybių laikais pasibaigė ir karo totalybės ar bent jau jas galima nustumti į praeitį.

tik ignoruojama arba tramdoma, bet ir yra leidžiama ir įgyvendinama, nes suvokiama, kad žmonių kalba ir gyvenimas galimi tik daugyje. Postmodernybės vizija yra itin teigiama. Ji nukreipta į įvairovės pasaulį. Kas verkšlena dėl to, kad nebėra vienos privalomos utopijos, tas ne tik nesuprato, kad viena utopija visada yra prievartinis vaizdinys ir kad kaip tik šios schemos reikia atsisakyti, bet ir nesuvokė teigiamos inspiracijos, kuri postmodernybę sudvasina ir kurios tikslas yra tikras daugybingumas. Tai yra forma tos utopijos, kuri, suvokusi bet kokios monistinės utopijos prievartą, darosi teisėta ir būtina.

Šioji postmodernybė laikosi vidurio tarp dviejų nukrypimų. Apie vieną – difuzinį postmodernizmą – jau kalbėjome. Šis iš postmodernaus daugybingumo prasikiša kaip tik tada, kai diferencijos, kurios sudaro pliuralizmo kūną ir kraują, ne fiksuojamos, o užglaistomos, – kai pasidaro mišrainė ir nukenčia postmodernybės daugybingumas. Pradeda reikštis beatodaira, kuri laikraščių skiltyse laikoma specifiškai „postmodernia" ir kuriai vis dėlto nė vienas tikras postmodernistas ne tik nepritaria, bet ir vartoja tik kaip diskreditavimo žodį, pavyzdžiui, teoriniuose ginčuose. Jencksas ir Lyotard'as vienas kitą išvadino grynaisiais beatodairos apologetais. Pasak Lyotard'o, Jencksas toks esąs todėl, kad jo eklektizmas slypįs maksimoje „tinka bet kas": ši, tiesa, atitinkanti „prekybos centro kliento dvasią", bet ne tikros postmodernybės reikalavimus[88]. O Lyotard'as, anot Jenckso, esąs beatodairos šalininkas todėl, kad pritaria „reliatyvizmui", kurį reikią „prakeikti"[89]. Iš to matyti, kad beatodaira laikoma postmodernybės priešininke ir pavojumi, ir anaiptol neskelbiama jos idealu. Antra vertus, akivaizdu tai,

[88] Plg. *Immaterialität und Postmoderne*, 38, 100.

[89] Plg. *Post-Modern und Spät-Modern*, 235.

kad šioje polemikoje Jencksas ir Lyotard'as, aišku, orientavosi į vienas kito silpnybes ir nesusipratimus, o ne į substanciją ir intencijas. Abiem bendra tai, kad stengiasi išsiginti beatodairos[90]. Skirtingi jie yra kitu atžvilgiu.

Jencksas skelbia tą postmodernizmo versiją, kuri šalia daugybingumo vis dėlto vėl siekia vienovės, – antrąją nukrypimo nuo postmodernaus pliuralizmo formą. Akivaizdu, kad Jencksas čia nėra nuoseklus: viena vertus, jis, aiškiai suvokdamas diferenciškumą ir pripažindamas dvejopą kodavimą, laikosi nuomonės, kad postmodernizmas negali būti „integruota kalba", koks, pavyzdžiui, buvo barokas[91], antra vertus, baroką jis iškelia kaip postmodernybės troškimų polių – tiek, kiek jame buvusi sukurta „retorinė visuma[92]. Šiaip ar taip, aišku viena: Jencksas svajoja apie sintezę, apie „visiems bendrą simbolinę tvarką, panašią į tą, kokią kuria religija", tik jam nelabai sekasi paaiškinti, kaip tai gali įvykti įsitvirtinus postmodernybės pliuralizmui.[93] Tokio ir panašaus pobūdžio holizmai, be abejo, ištisai įeina į da-

---

[90] Tipologiškai difuzinis postmodernizmas yra ne kas kita, kaip postmodernybės grįžimas į poistorę, kurios pagrindinis teiginys buvo toks: šiaip ar taip, viskas tas pat – viskas vis tiek. Difuzinis postmodernizmas viską suvienodina. Toks indiferentiškumas anksčiau buvo laikomas ambivalentišku, nors, suprantama, buvo puoselėjamos viltys, kad viskas baigsis gerai. Pavyzdžiui, Kantas savo veikalo *Grynojo proto kritika* pirmojo leidimo pratarmėje „indiferentizmą", atsiradusį metafizikos dalykuose po ilgų nesėkmingų mėginimų, pavadino, viena vertus, „Chaoso ir Nakties motina", o kita vertus, laikė jį taip pat ir „pradžia" arba „bent artėjančio pertvarkymo ir paaiškinimo pradžia" (A X). Istorinis postmodernybės pažiūrų kilmės iš poistorės suvokimų procesas vyksta pagal šią formulę. Poistorės teorema šiuo procesu netiki. Difuzinis postmodernizmas pasiskubina jam pritarti. Pliuralistinis postmodernizmas laikosi Kanto.

[91] Charles Jencks, „Introduction". – Charles Jencks (Hrsg.), „The Post-Modern Classicism. The New Synthesis", *Architectural Design*, Heft 5/6, 1980, 4–20, čia 14.

[92] *Die Sprache der postmodernen Architektur*, 146.

[93] „Post-Modern und Spät-Modern", 235.

bartinių troškimų spektrą. Tai yra konjunktūra, prasidėjusi naujojo amžiaus skelbimu, perėjusi prie integracinių žinijos konceptų ir galiausiai ėmusi kurti pasaulio naujas sužavėjimo programas. O „postmodernybė" priima epochos anapus modernaus susiskaidymo, naujo vienoviškumo prasmę. Čia ir glūdi tikrasis, iš esmės svarbiausias skirtumas tarp Jenckso ir Lyotard'o. Lyotard'as mano lingvofilosofiškai įrodęs superkodo neįmanomybę, ir tikroji postmodernybė jam yra neatsiejama nuo šios įžvalgos ir nuo atsisveikinimo su vienovės erdvėmis. Tai savo ruožtu apibrėžia, kuo jis skiriasi nuo tų filosofinių koncepcijų, kurios, panašiai kaip ir Jencksas, vėl kreipia viltis į naują vienovę ir kaip tik šia prasme suvokia save kaip „postmodernias". Jencksas jau buvo pareiškęs, kad ieškomoji vienovė priklauso nuo „įtikinamo socialinio arba metafizinio turinio", tad tokias jo paieškas įsivaizdavo ne tiek kaip filosofų uždavinį, kiek kaip „iššūkį postmoderniesiems architektams".[94] Filosofiškai spręsti šį uždavinį ėmėsi Spaemanno mokykla, pasisakanti už „postmodernų savarankišką esmių egzistavimą", arba „substancializmą"[95]. Kadangi dabar aptariame tik postmodernybės sąvoką ir jos vartojimą, pateiktų duomenų turėtų pakakti. Išsamiai šią pažiūrą nagrinėsime penktame skyriuje. Centrinę postmodernybės spektro dalį, šiaip ar taip, užima pliuralizmo koncepcija. Vienu atveju ji virsta beatodaira ir pereina į indiferentizmo pozicijas, o kitu, – pasirodo, ne taip jau paprasta ignoruoti daugybiškumą, kaip norima įtikinti. Tad būtina laikytis pagrindinės linijos.

Ir paskutinė pastaba dėl termino, tam tikra prasme pagrindinės postmodernizmo problemos, bei postmodernybės

---

[94] *Die Sprache der postmodernen Architektur*, 146.

[95] Plg. ypač Koslowskio straipsnį „Die Baustellen der Postmoderne – Wider den Vollendungszwang der Moderne". – *Moderne oder Postmoderne?*, 1–16, čia 9, 11.

santykio su modernybe. Sąvokos turinio ir vartojimo apžvalga rodo, kad postmodernybė kaip tik nėra tai, ką jai neteisingai prikiša jos nesuprantantys – neva ji esanti antimodernybė ir transmodernybė[96]. Šią pažiūrą terminas beveik primygtinai perša. Čia susiduriame kone su klasikiniu klaidingo pavadinimo magijos pavyzdžiu, kurio esmė ta, kad norint ką nors diskredituoti, reikia nuolat vadinti netikru vardu. Aišku, kad toji magija dalyko neatskleidžia. Postmodernybė, kurią Lyotard'as apibūdino kaip šio šimtmečio „mokslinio, meninio ir literatūrinio avangardo" tąsą[97], yra veikiau promoderni negu antimoderni. Apie tai kalbėsime kituose dviejuose skyriuose.

---

[96] „Transmodernybės" sąvoką pirmasis 1965 m. pavartojo Petru Dumitriu (*Die Transmoderne. Zur Situation des Romans*, Frankfurt a. M., 1965; plg. ypač baigiamąją dalį „Zum Begriff der Postmoderne", 253–264), nepriklausomai nuo diskusijos apie postmodernybę norėdamas apibūdinti pasikeitusią modernybės patirties situaciją. Dumitriu įsitikinęs, kad modernybės susiskaidymas būsiąs įveiktas nauja centro patirtimi. Nors žmogus ir nesudaro objektyviojo pasaulio centro, bet jis gali konstituoti operatyvinį centrą. Tikslieji mokslai ir kibernetika, siūlydami daugybę veiklos modelių, suteikią jam priemones. Vadinasi, transmodernybės perspektyva – tai mokslo ir technologijų formuojamos veiklos perspektyva. Taigi Dumitriu „transmodernybė" daug artimesnė vėlyvajai modernybei, arba postindustrinės visuomenės teoremai, negu postmodernybei.

[97] Plg. 70 išnašą. Taip pat mintį: „... modernybė nepasibaigė" (*Grabmal des Intellektuellen*, 81/83).

II SKYRIUS. MODERNYBĖ – PATRAUKLI POSTMODERNYBĖS PRIEŠINGYBĖ

Kas kalba apie postmodernybę, kalba ir apie modernybę. O tas, kuris apie postmodernybę nori kalbėti prasmingai, turi pasakyti, nuo kokios modernybės pasirengęs ją skirti. Dažnai buvo nusiskundžiama postmodernybės sąvokos neapibrėžtumu. Umberto Eco postmodernybę pavadino terminu, kuris yra „tinkamas *à tout faire*"[1]. Čia jis teisus. Tik dalykas tas, kad tokia visaapimanti sąvoka iš pradžių buvo ir modernybė. Netgi labiau negu postmodernybė. Pastarosios sąvokos miglotumas dažnai tėra tik pirmosios neaiškumo atspindys. Yra daug „modernybių". Ir jau vien todėl – daug „postmodernybės" formų.

Ne tik skirtybių paletė turi būti panoramiška, bet ir diferenciavimo skalę reikia turėti įvairią. Būtina matyti chronologijos, turinio, dalių, skyrių ir funkcijų skirtumus. Tai aptarsime šio skyriaus pirmoje dalyje. Be to, reikšmingi ir tipologiniai skirtumai: svarbu ne tik *kokios* modernybės atžvilgiu postmodernybė save apibrėžia, bet ir – pirmiausia – pagal *kaip aiškinamą* modernybę tai daroma. Kur įžvelgiamas modernybės skurdas, iš kurio postmodernybė pasišovusi išves-

[1] Umberto Eco, *Nachschrift zum „Namen der Rose"*, München–Wien, 1984, 77 (Liet.: Umberto Eko, *Rožės vardas*, iš italų kalbos vertė Inga Tuliševskaitė, Vilnius, 1991, 426).

ti? Čia visada būtina konstatuoti du priešingus aiškinimo modelius. Jų nagrinėjimui skirta šio skyriaus antroji dalis.

A. Pagal kokią modernybę?

1. Įvairios modernybės sampratos

„Modernità in coma" – puikus pavadinimas[2]. Tiktai kyla klausimas, kas ten iš tikrųjų baigiasi. Italui tai bus, ką mes vadiname „naujaisiais laikais", tačiau mes jaučiamės stovį veikiau prie mirštančios naujųjų laikų dukters arba vaikaitės – „modernybės" – lovos. Charlie'ui Chaplinui „Modern Times" yra ne visai tai, kas „Les temps Modernes" Jeanui-Pauliui Sartre'ui ne vien aktualaus turinio, bet ir chronologijos bei reiškinių atžvilgiu. O mes pirmąjį pavadinimą turėtume versti sąvoka „modernybė", o antrąjį – „naujieji laikai". Tačiau ir mes patys to, ką apskritai vadiname „naujaisiais laikais", negalime pavadinti „modernybe", nes ir modernybėje, kurią skiriame nuo naujųjų laikų, yra esminių skirtumų, pavyzdžiui, skiriasi racionalizacijos, estetinės egzistencijos ir liberalizmo modernybės. Atsižvelgti į tokius skirtumus visoje toje krūvoje, vadinamoje „modernia", yra sena praktika. Tik jai buvo iškilusi grėsmė kaip tik „moderniai" pradingti. Postmodernu yra grįžti pas ją.

Diderot ir čia, kaip ir daugeliu atžvilgių, yra pavyzdys. Jis žino skirtumus ir mielai jais remiasi. Enciklopedijos straipsnyje „Modernybė" jis nurodo skirtingiausius galimus šio predikatoriaus turinius. Literatūroje, sako jis, modernybę galima laikyti prasidėjus nuo Boecijaus, architektūroje – nuo gotikos arba renesanso, fizikoje – nuo Descartes'o

---

[2] Jo autorius – Vittorio Matthieu. *Il Giornale*, April, 1985.

ar net Newtono.[3] Tiksliau sakant: Diderot suvokia, kad modernybės sąvokos reikšmės yra dalinės ir santykinės, ir tuo žaidžia: Boecijaus vardas turi rodyti, kad modernybės esama ir tarp nemodernistų, tarp antikos autorių; pavyzdys iš architektūros turi pabrėžti, kad senumas gali būti net savotiškas modernumo kriterijus, nes Vasari (kuriuo Diderot čia akivaizdžiai remiasi) moderniąją architektūrą apibūdina kaip *b u o n a maniera moderna,* o tai kaip tik reiškia – skirtingai nei praėjusioji grynoji gotikos *maniera moderna* – naują orientavimąsi į antiką, taigi čia iš tikrųjų galioja teiginys: juo labiau antikinis, juo modernesnis; ir pagaliau fizikos pavyzdys atskleidžia, kaip pačioje modernybėje modernus gali būti vis kas nors kita, pavyzdžiui, ankstesniame šimtmetyje buvo Descartes'as, paskesniame – Newtonas.

Šitą predikatoriaus „modernus" dialektiką, kuri dėl jame glūdinčios laiko reikšmės yra neišvengiama, o dėl sąsajos su turiniais turi nemaža padarinių, nuo *Querelle des Anciens et des Modernes* galima laikyti skaidria ir įprastine. Savarankiškai ją taikė, pavyzdžiui, Voltaire'as, norėdamas nustatyti dalies skirtumus, kai pareiškė, kad moksluose esame labiau pažengę negu graikai, o iškalbos mene vis dar tebegalioja romėnų antika. Toks pasirengimas diferencijuoti, kai iškilusi būtinybė apibrėžti modernybės turinius ir koncepcijas, o postmodernybės projektai pasitelkiami neigimui, dabar verkiant reikalingas. Teiginys, kad postmodernybės sąvoka esanti tik formali, yra toks pat netikslus, kaip ir modernybės apibendrinimas viena vienintele turinio apibrėžtimi.

Jau iš pirmo žvilgsnio matyti, kad egzistuoja visai skirtingos modernybės – kaip postmodernybės sampratų priešingi fonai. Pavyzdžiui, pasak Habermaso, postmodernybė pasisako prieš modernybės projektą Švietimo prasme, t. y. prieš

[3] *Encyclopédie,* Bd. 10, 1765, 601.

XVIII a. prasidėjusią, kontūrus įgavusią modernybę[4]. Jaußo nuomone, postmodernybė stengiasi atsisveikinti su estetine modernybe, vadinasi, ji yra XIX a. išradimas[5]. O Jencksui ji vėlgi atrodo apibrėžtina per opoziciją su XX a. modernybe.[6] Net ir to paties autoriaus veikaluose gali būti skirtingos modernybės kaip postmodernybės priešingybės formos, pavyzdžiui, pagrindinio postmodernybės teoretiko, Lyotard'o, kūriniuose. Neperžengdamas postmoderno parodos „Les Immatériaux" ribų, jis geba naujuosius laikus, tiksliau sakant, Kartezijaus programą, vadinasi, XVII a. prasidedančią modernybę pasinaudodamas „modernybės" vardu paversti gamtos viešpačiu ir šeimininku[7]. O savo programiniame veikale apie postmodernybės legitimaciją modernybe jis laiko didžiųjų metapasakojimų (žmonijos emancipacijos, dvasios teleologijos, prasmės hermeneutikos) laikus – XVIII ir XIX amžių[8]. Naujausiose publikacijose modernybė vėlgi vieną kartą siejama su Augustinu, o kitą kartą labiau su XX amžiumi[9].

Už šių chronologijos nesutapimų slypi, aiškus daiktas, ir dalyko supratimo įvairavimai, o šie iš tikrųjų yra kontroversiški. Riba eina ne šiaip sau tarp modernybės ir postmodernybės, o tarp įvairių modernybių. Todėl XX a. kultūros

---

4 Tokia yra pagrindinė Adorno kalbos „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt", pasakytos gaunant premiją, mintis (žr.: Jürgen Habermas, *Kleine politische Schriften I–IV*, Frankfurt a. M., 1981, 444–464).

5 Hans Robert Jauß, „Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno". – *Adorno-Konferenz 1983*, hrsg. von Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas, Frankfurt a. M., 1983, 95–130, čia 95.

6 Plg. Charles Jencks, *Die Sprache der postmodernen Architektur*, passim.

7 Jean-François Lyotard, „Die Immaterialien. Manifest eines Projekts am Centre Georges Pompidou (Beaubourg)", – *Das Abenteuer der Ideen. Architektur und Philosophie seit der industriellen Revolution*, Ausstellungskatalog Berlin, 1984, 185–194, čia 187 ir 191.

8 Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen* (Ausg. 1986), 13–14.

9 Jean-François Lyotard, *Grabmal des Intellektuellen*, Graz–Wien, 1985, 80 ir 83.

(avangardistinių judėjimų) modernybę galima regėti kaip nukreiptą prieš XIX a. ekonominę (taigi industrializacijos ir kapitalizmo) modernybę, o šią savo ruožtu suprasti kaip atsimetimą nuo XVIII a. Švietimo modernybės. Įvairios modernybės priešpriešinamos ne vien diachroniškai, bet ir sinchroniškai, pavyzdžiui, XX amžiuje – avangardizmo ir socialinė modernybės; tokios nedermės vėlgi gali duoti pagrindą specifinėms modernybės koncepcijoms susidaryti[10].

Šitos skirtybės yra tokios bendros ir taip atkakliai determinuoja kiekvieną menkiausią situaciją, kad jas galima aptikti ir pavieniuose visumos segmentuose. Tą parodysime pasitelkę estetinių modernybių pavyzdį.

2. *Estetinės modernybės*

Meno istorijoje „moderniais" laikomi – apie vėlesnes formas nėra ko ir kalbėti – tokie skirtingi reiškiniai, kaip gotikinė *maniera moderna*, brandžiojo renesanso modernybė ir regentystės bei rokoko *style moderne*, o Winckelmannas „įžūlią modernybės ugnį" regėjo įsiliepsnojant jau Bernini'o kūryboje.

Literatūros istorijoje – kalbame apie tai tik norėdami neišleisti iš akių po to ėjusio laikotarpio – keitė vienas kitą mažų

[10] Tą parodė Habermasas išryškindamas neoliberalistinę ir neokonservatyvistinę modernybės sampratas, o Offe papildė pridurdamas „postindustrinių kairiųjų" pažiūrą: bendras tų pozicijų bruožas yra tas, kad socialinę ir kultūrinę modernybes jos regi kaip antagonistines, tik vieni atiduoda pirmenybę socialinei, kiti – kultūrinei (plg. Jürgen Habermas, „Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik". – J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V,* Frankfurt a. M., 30–56, čia ypač 35–41; taip pat Claus Offe, „Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien". – *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters,* hrsg. von Peter Koslowski, Robert Spaemann, Reinhard Löw, Weinheim, 1986, 143–172, čia 157–162).

mažiausiai trys skirtingi modernybės konceptai: „estetikos revoliucijos", vykusios prieš pat 1800 m., Baudelaire'o „*modernité*" (maždaug 1850 m.) ir XX a. pradžioje Apollinaire'o aplinkos kuriama avangardo programa[11].

Tačiau jau tuo laikotarpiu dischronijos, kiek jos buvo spėjusios virsti istorijos faktais, pasidaro visai nebeaiškios, todėl veikiau iš bėdos negu iš reikalo imta kalbėti, kad modernybė pranokta ir pakeista[12]. Kaip tik tą akimirką, kai buvo mestas avangardo devizas (nes jis dabar *turėjo* būti mestas), tariamas raidos linijiškumas pasidarė visai nebeįtikimas, o nevienalaikiškų dalykų vienalaikiškumas bei prieštaringų dalykų maišymasis – akivaizdūs. Juk De Chirico, nauja ryški, pagarbiai Apollinaire'u besiremianti asmenybė, anaiptol nėra šios modernybės avangardas – nebent toji staiga būtų virtusi „metafizine"? Schönbergas ir Stravinskis, nors abu skelbiami moderniais, be jokios abejonės yra antipodai. Ir vaizduojamajame mene vienu metu gyvuoja konstruktyvizmas ir ekspresionizmas arba siurrealizmas ir naujasis daiktiškumas.

Tai reiškia ne tik stilių, bet ir pasaulių projektų vienalaikiškumą ir konkurenciją. Minėtieji pavyzdžiai rodo, kad grynai estetikos požiūriu ne tik tarp savęs konfrontuoja priešiškiausios „modernybės", bet tuo pačiu pagrindu atnaujinamas ir skirtumas tarp estetikos ir kitų, tarkim, eko-

---

[11] Plg. 5 išnašoje nurodytą Jaußo straipsnį.

[12] Kyla klausimas, kodėl Jaußas nepaminėjo tos krypties, apie kurią išvis prabilta kaip apie „modernybę" ir kuri šia sąvoka buvo pirmą kartą įvardyta, tai yra – natūralizmo? (Plg. Eugen Wolff, „Thesen zur literarischen Moderne". – *Allgemeine Deutsche Universitätszeitung*, Jg. 1, Nr. 1, 1. Jan, 1887, 10; plg. *Die Literarische Moderne. Dokumente zur Selbstverständnis der Literatur um die Jahrhundertwende*, hrsg. von Gotthart Wunberg, Frankfurt a. M., 1971, 1–2). Tikriausiai todėl, kad natūralizmas šiai schemai, kuri turi būti raidos schema, netinka. Natūralizmas pagal Baudelaire'o dirbtinumo kriterijų – kokia degradacija! Priešingai, tai tik rodo, kad „raidos" iš viso nebūta ir kad skirtingų konceptų negalima varstyti kaip karoliukų ant vienos virvutės.

nomikos (pramonės), sričių. Konstruktyvizmas atstovauja ekonomikos (pramonės) modernybei, o ekspresionizmas tam priešinasi; naujasis daiktiškumas ir siurrealizmas remiasi ta pačia priešingybe.

Erhartas Kästneris kartą lyg koncentruotu šviesos blyksniu išryškino skirtumą tarp technikos ir modernaus meno, pareikšdamas, jog modernusis menas visai nesąs modernus. Nes „modernus yra totališkas disponavimas daiktais, totališkas visų procesų valdymas". O menui „atrodo nėra nieko svarbesnio už bėdą, į kurią pateko daiktai". Menas tapo daiktų „prigimtinės teisės" advokatu[13]. Pasakyta taikliai, bet šiek tiek per daug apibendrintai. Nes Kästneris technikos plėtotę pavertė pernelyg savaime suprantamu modernybės parametru, o estetiką per daug besąlygiškai priskyrė priešingybei. Apie „modernybę" negalima kalbėti be tam tikros sklaidos, o šiai priklauso ne vien tai, kas techniška, bet ir kas estetiška, o estetiškumo galimybės, atidžiau pažvelgus, pasirodo esančios ne tik technofiliškos, bet ir technofobiškos.

Net viena vienintelė savita estetinės modernybės samprata gali paleisti į pasaulį – bent istorinio veiksmingumo prasme – nepaprastai skirtingus dalykus. Pavyzdžiui, Baudelaire'o *modernité* (modernybė) turi du požymius – *mode* (mada) ir *éternité* (amžinybė)[14]. Itin reikšminga čia buvo tai,

[13] Erhart Kästner, *Aufstand der Dinge. Byzantinische Aufzeichnungen*, Frankfurt a. M., 1973, skyrius „Moderne Kunst", 173–181, citatos 173 ir 174.

[14] Pagrindinė vieta, kur Baudelaire'as apibūdina Constantiną Guys kaip „peintre de la vie moderne" („šiuolaikinio gyvenimo tapytoją"), skamba taip: „Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler la *modernité*; car il ne se présente pas de meilleur mot pour exprimer l'idée en question. Il s'agit, pour lui, de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique, de tirer l'éternel du transitoire". („Jis ieško to kažko, kas mums leistų įvardyti *modernybę*, nes neįsivaizduoja tinkamesnio žodžio šiai sąvokai išreikšti. Jam svarbu išryškinti istoriškai kintančioje madoje slypintį poetiškumą, įžvelgti amžinybę kitime." – (*Œuvres complètes*, hrsg. von Marcel A. Ruff, Paris, 1986, 553).

kad mada, perdėtai pabrėždama laikiškumą, kartu įgijo ir amžinybės atspalvį[15]. Maxas Ernstas, akcentuodamas vien madingumo aspektą, šią modernybės sampratą padarė vienpusišką ir posakiu *Fiat modes – pereat ars* jį nukreipė prieš meno pretenzijas į amžinumą. Modernù dabar begalėjo būti tik mados kūrimas[16]. Hitleris tą mintį irgi suprato pažodžiui, tik vertino priešingai. Ir jam modernybės sąvoka sutampa su mada.[17] Šiai modernybės sampratai Hitleris priešpriešino amžinybės aspektą kaip „tikrojo" meno apibrėžimą, kurį turėjo galvoje Baudelaire'as, bet kuris dingo Ernsto koncepcijoje[18] – barbariški to padariniai žinomi. Taigi ironiškai suvienpusinus aukštos prabos modernybės sampratą (Baudelaire'as), iškyla aktualizuota modernybės formulė (Ernstas), kurią supratus pažodžiui imama kelti į padanges priešingybę ir keikti modernybę (Hitleris). Modernybės estetinės konsteliacijos irgi gali įskelti politinę kibirkštį.

Net jeigu ir remiamasi ta pačia mintimi, tiesiog kanoniška modernybės išpažinimo formule, Rimbaud teiginiu: „Il faut ètre absolument moderne" („Reikia būti absoliučiai šiuolaikiškam"), šio modernybės ženklo prasmė gali būti

[15] Jaußas, atrodo, tos struktūros nesuvokė. „Tai, kas amžina", apibrėždamas „kaip *modernité* antitezę", Jaußas padaro priešingybe tam, ką Baudelaire'as laiko *modernité* požymiu (Hans Robert Jauß, „Literarische Tradition und gegnwärtiges Bewußtsein der Modernität". – H. R. Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a. M., 1970, 11–66, čia 56).

[16] Max Ernst, *Fiat modes – pereat ars*, Köln, 1919. Kölno miesto lėšomis išleistas aplankas su aštuoniomis litografijomis.

[17] Adolf Hitler, Rede zur Eröffnung der „Großen Deutschen Kunstausstellung 1937, München, Haus der Kunst". – *Völkischer Beobachter*, Berliner Ausgabe, 19. Juli, 1937, 2–4, čia 3) kalba pasakyta atidarant „Didžiąją vokiečių meno parodą 1937 m. Münchene". Toje kalboje Hitleris, kaip ir Ernstas, modernų meną prilygino „siuvyklų ir madų ateljė" produkcijai.

[18] Ten pat.

suvokta itin skirtingai. Adorno manė, kad tas teiginys nėra „estetinė programa ir jokia programa estetui, tai – filosofijos kategorinis imperatyvas", išreiškiąs mintį, kad net „sąvokos nepastovume", kurį istorijos tendencija realizuoja „iki kraštutinumo", dar esama vilties[19]. Dietmaras Kamperis tą teiginį perskaitė atvirkščiai: šis esąs „nukreiptas prieš savo paties jau nebepakeičiamą nusivylimą modernybe" ir formuluojąs „neįmanomą programą – likti laiko aukštumoje, nors pralaimėjimas paskelbtas"[20]. Pats Rimbaud vargiai būtų atpažinęs savo mintį. Jo mintis išreiškė atsisveikinimą su pragaru (ji pasakyta „Adieu" pavadintoje baigiamojoje dalyje *Une saison en enfer* [*Tarpsnis pragare*]) ir ragino be jokių iliuzijų įsijungti į normalų, aktyvų, modernų gyvenimą.

3. *Painiava ir išsiaiškinimo galimybės*

Taigi modernybės sąvokos, modernybės turiniai, modernybės šūkiai yra be galo skirtingi – tai išryškėjo jau vien užmetus akį į estetikos sritį. Todėl, kai kalbama apie modernybę arba pasisakoma prieš ją, labai patartina tiksliai pasakyti, kaip tas žodis suprantamas. Chronologinės specifikacijos čia nieku būdu nepakanka. Pirmiausia reikia tikslinti turinį, prie kurio paskui gali šlietis papildomi vartojimo srities, struktūros ir chronologijos bruožai. Tik tas, kuris laikosi šio modernybės specifikacijos principo, turi geras perspektyvas išvengti pavadinimų painiavos ir nesusipratimų dėl paplitusios sąvokų homonimijos. „Mo-

---

[19] Theodor W. Adorno, „Wozu noch Philosophie". – T. W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt a. M., 1963, 11–28, čia 28.

[20] Dietmar Kamper, „Auklärung – was sonst?". – *Merkur* 436, 1985, 535–540, čia 535.

dernybė" – tai pavadinimas. Ir taip jį reikėtų vartoti – detalizuojant, o ne bendra prasme.

Pateiksime pavyzdį, iš kurio matyti, kokia atsiranda painiava, kai sąvoka „modernybė" vartojama tik kaip žodis, nedetalizuojant jos turinio. Tada diskusijos dalyviai gali dėstyti vienodus teiginius, o galvoje turėti visai priešingus dalykus. Sakysim, remiantis modernybe atmetama postmodernybė. Šiuo atžvilgiu visiškai sutaria Habermasas ir Marquard'as. Jie net motyvuoja vienodais teiginiais. Habermaso teiginį, kad tezė apie prasidedančią postmodernybę esanti nepagrįsta[21], atliepia Marquard'o teiginys, jog žinia apie modernybės mirtį esanti mažų mažiausiai perdėta[22]. Ir abu savo postmodernybės kritiką grindžia tuo, kad postmodernybė neva esanti neoistoriška ir tuo pati save demaskuojanti, todėl esą galima grįžti prie dienotvarkės, vadinamos modernybe[23].

Akivaizdu, kad abiem atvejais turimos galvoje skirtingos modernybės, todėl ir neoistorizmo argumento prasmė bei pati dienotvarkė yra visiškai priešingos. Habermasui postmodernybė, demaskuojanti save kaip neoistorizmas, yra antimoderni, nusišalinanti nuo modernybei deramų švietimo pareigų. O Marquard'ui ji, iškylanti kaip neoistorizmas, atrodo modernių moderniausia, nes istorizmas – modernybės kvintesencija. Todėl Habermasas postmodernybę atmeta peikdamas neoistorizmą, o Marquard'as priima šį girdamas;

---

21 Plg. Jürgen Habermas, „Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien". – J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit,* 141–163, čia 145.

22 Plg. Odo Marquard, „Nach der Moderne. Bemerkungen über die Futurisierung des Antimodernismus und die Usance Modernität". – *Moderne oder Postmoderne?,* cit. veik., 45–54, čia 45.

23 Plg. Jürgen Habermas, „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt", 444; Odo Marquard, cit. veik., 53.

vienu atveju postmodernybė tariamai išduoda modernybę, kitu – su ja dera. Vienu atveju reikia grįžti prie modernybės projekto, kitu – prie jos uzualizmo. Tai yra svarbiausias modernybės supratimo skirtumas, aptinkamas kiekvienoje argumentacijoje. Tai, kas vienam modernybę apibrėžia – socialinės tikrovės struktūralizacijos projektas, – kitam virsta modernybės priešingybe – priklauso „kontranaujiesiems laikams". Ir priešingai, uzualizmas Habermasui tėra tik švietimo funkcijų nevykdymas. Prieštara aiški, tik reikia ją atskleisti ir turėti galvoje: antraip abiejų rėmimasis modernybe ir postmodernybės neigimas gali sukelti tariamos vienovės iliuziją.

Jeigu „modernybė" taip nevienodai suprantama ir interpretuojama, tai kaip galima prikaišioti postmodernybei esant ją neskaidrią ir barti dėl to, kad egzistuoja ne viena jos versija? Čia reikėtų būti itin nemoderniu vienytoju. Be to, postmodernybė aiškiai iškėlė ir atspindėjo pliuralizmo problemą, kurią modernybė tiktai tempė su savimi; todėl jai būtina atkreipti dėmesį į daugybingumą – nedaryti beveik nieko kita, o tik jį pripažinti.

Kitaip sakant, postmodernybei reikia suvokti, kad ne indiferentiškumo propaganda, o diferenciacija yra mokymosi teisingai elgtis su pliuralizmu pamatas. Todėl kituose šios knygos skyriuose bus stengiamasi kurti sąvokų diferenciacijos strategiją, bus mėginama siekti aiškumo pasitelkus skirtybes. Kai kuriems amžininkams atrodo, kad toks metodas neišsiskiria postmodernia nuojauta. Tačiau ne apie tai čia kalba.

B. Priešingos modernybės diagnozės – veidrodinio atspindžio postmodernybės konceptai

Tarp įvairių postmodernybės versijų nuolat matoma būdinga priešprieša: vieni perša pliuralizmą, kiti – naują vienovę. Įdomu, kad ši opozicija pirmiausia plaukia iš priešingų modernybės diagnozių ir yra jų atspindys. Vienu atveju kaip modernybės liga apibūdinama unifikavimo tendencija, antru – diferenciacijos manija. Todėl vieni – postmodernizmo sąlygomis – skiria gydymą pliuralizacija, kiti – gydymą heterogenizacija. Šiame skyriuje aptarsime ką tik minėtus priešingus postmodernybės konceptus, modernybės diagnozių atspindžius ir šiuo metu įmanomą tos priešpriešos įveiką.

1. *Diagnozės modelis: diferenciacijos* versus *unifikavimo menkystė*

Tai, kad modernybės krizės požymiu, arba liga, vieną kartą nustatomas polinkis į diferenciaciją, o kitą – į unifikavimą, nėra nauja. Nusiskundimai, kad iširo vienovė, – sena giesmė. Johnas Donne'as jau 1611 m. konstatavo: „Viskas susiskaidę, nebėra jokių saitų"[24]. Schilleris 1794 m. rašė: „Dabar atplėšti vienas nuo kito valstybė ir bažnyčia, įstatymai ir papročiai; malonumas dirbti atskirtas nuo darbo, priemonė – nuo tikslo, pastangos – nuo atlygio. Pats žmogus, amžinai susijęs su mažyte visumos dalele, formuojasi tik kaip

---

[24] „Tis all in peeces, all cohaerence gone": John Donne, „An Anatomie of the World", Abschn, „The first Anniversary". – *The Poems of John Donne,* hrsg. von Herbert J. C. Grierson, Bd. 1, Oxford, 1912, 237.

šukė“[25]. Ir konservatyvioji kultūros kritika iki šiol nesiliauja raudojusi dėl susiskaidymo.

Antra vertus, modernybė patiriama ir kritikuojama kaip didžiulio masto unifikavimo procesas. Kaip Švietimo atstovas, Herderis, remdamasis Švietimo istorijos filosofija, anksti pastebėjo vienodinimą, Nietzsche modernybę išgyveno apskritai kaip niveliaciją, Horkheimerio ir Adorno bendro veikalo esminis teiginys skamba taip: „Kultūra šiandien suvienodina viską“, o Lévi-Straussas sąstingį numatė kaip tobulos tvarkos kalėjimą.

Šie diagnozės modeliai tebėra aktualūs ir kiaurai persmelkia politines grupuotes. Spaemannas diagnozuoja modernybę ardant save pačią vienpusišku scientistiniu racionalizmu, Habermasas įžvelgia kultūrinės modernybės aporijas kylant iš nepaliaujamo skaidymosi ir atsiskyrimo, o Bellas baiminasi, kad kapitalizmą galinti net sužlugdyti jo paties kuriama kultūros prieštaravimų produkcija.

Ir priešingai, nepakantumas moderniai unifikacijai yra esminė postmodernizmo patirtis. Ypač tai matyti iš architektūros: juk modernioji architektūra nepriimama pirmiausia dėl jos vertybių skalės „univalentingumo“ (Jencksas) ir raiškos vienodumo. Vėliau Lyotard'as apskritai priekaištavo modernybei dėl unifikacijos tendencijų, kurias iki šiol lėmė metapasakojimai, o dabar grasina realizuoti informacinės technologijos. Galiausiai Baudrillard'as kaip šių laikų menkystę pabrėžia milžinišką visų skirtybių naikinimo procesą: vykdoma unifikacija, bet ne įžūliai prievartaujant, o rafinuotai skleidžiant abejingumą.

---

[25] Friedrich Schiller, „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“, 6. Brief (*Sämtliche Werke*, Bd. 5, hrsg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, München, [6]1980, 584).

2. *Gydymo modelis: unifikacija* versus *diferenciacija*

Scenarijai vienodėja ir yra žinomi. Juose atsispindi senasis priešingų modernybės diagnozių modelis. Aiškus daiktas, numatomi tas diagnozes atitinkantys gydymo būdai. Atsiranda du priešingi siūlymai – veidrodiniai pradinių diagnozių atspindžiai. Ir abu gydymo būdus, bandančius radikaliai įsikišti į modernybės procesą, – galima suprasti ir skelbti kaip „postmodernius". Susiformuoja – kaip veidrodinis diferenciacijos krizės scenarijaus atspindys – universalus postmodernizmas, siekiantis naujos integracijos. O tada – kaip veidrodinis unifikacijos krizės scenarijaus atspindys – pasirodo diferencinis postmodernizmas, siekiantis didesnio pliuralizmo. Pirmasis – vadinamasis homofilinis – postmodernizmas yra labiau vokiškos, antrasis – vadinamasis heterofilinis – labiau prancūziškos kilmės. Pirmojo postmodernizmo genealogijoje esama tokių vardų kaip Hegelis ir Wagneris, antrojo – Pascalis ir Valéry; ne taip tiesiogiai, bet kompleksiškiau pirmajam priklauso Hölderlinas ir Bennas, antrajam – Balzacas ir Buroras; šiais laikais aiškiai išsiskiria Habermaso ir Spaemanno bei Lyotard'o ir Derrida pažiūros. Jas trumpai aptarsime.

Spaemannas siūlo grįžti prie ikimoderniųjų mąstymo formų, ypač metafizikos, ir tai daro ne antikvarinių, o unifikavimo interesų vedamas. Nes kaip tik tada buvusi geriausiai aprėpta ir apmąstyta visa tikrovės erdvė. Spaemannas tai supranta, jei neklystu, veikiau kaip korektyvą, o ne kaip privalomą normą, nes pažymi, kad filosofijos vienovę gali sudaryti ne bendra filosofinė sistema ir ne tik pavienės esminės prielaidos; ir jis priduria, kad kiekvienas mėginimas maldyti filosofų ginčą įpareigojimu priimti vienintelį tiesos modelį gali būti tik tam tikros dalinės pažiūros įtvirtinimo

strategija[26]. Taigi čia kalbama vien apie tai, kad modernybės diskredituotos visumos ir vienovės mąstymo formos vėl galėtų gauti pretendenčių į tiesą statusą ir į jas būtų labiau atsižvelgiama.

Panašūs dalykai jau kuris laikas ryškėja moksluose. Ir čia vis labiau paisoma holistinių pradų, užsimojusių koreguoti ir įveikti tam tikrų žiūrų vienpusiškumus[27]. Suprantama, paletė nuo Batesono bei Serreso iki Capros yra taip pat plati. Racionalistinį skaidymąsi reikia priimti nurodant kompleksines ir lemiamas perspektyvas, būtina atsižvelgti į tarpusavio priklausomybes ir įsiskverbimus, suvokti kaip didesnius sąsajų blokus. Prie viso to prisideda vadinamasis *New Age* sąjūdis, kuriam priskirtina ši holistinė postmodernybės uodega[28].

Drastiškiau sakant, monistiškiau ši tendencija reiškiasi tais atvejais, kai manoma, jog visuomenė galinti arba privalanti dar kartą priimti pasaulėvaizdžio homogeniškumo idėją; tai yra atvejai, kai sakoma, jog reikalinga visuomenės privalomybė, grindžiama iš aukščiausios vertybės (per naują mitą) ateinančiu patikinimu, arba kad filosofija turinti sujungti daugybę dalinių koncepcijų į vieną vienintelę universalią filosofiją, paskui įgysiančią vienintelės religijos reikšmę. Tokį sapną sapnavo Manfredas Frankas[29], ir

---

[26] Plg. Robert Spaemann, „Der Streit der Philosophen". – *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, hrsg. von Hermann Lübbe, Berlin–New York, 1978, 91–106, čia 106.

[27] Stephenas Toulminas kaip pavyzdį postmoderniajam mokslui iškėlė Gregory'o Batesono pastangas suprasti žmogų visų pirma ne kaip pasaulio stebėtoją, o kaip gamtos dalį. Žr. *The Return to Cosmology. Postmodern Science and the Theology of Nature*, Berkeley–Los Angeles–London, 1982.

[28] Plg. Marilyn Ferguson, *Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns*, Basel, 1982.

[29] Plg. Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M., 1983, 19.

aš mielai norėčiau jį taip ir suprasti, – kad tai sakydamas jis iš tikrųjų turėjo galvoje tik sapną, o ne norą, nes tikrovėje tai prilygtų totalitarizmui ar bent enharmonizmui; ne kitaip galiu vertinti ir kitus Franko pasisakymus už individualybę.

Sociologinį integracijos konceptą pateikia Habermasas[30]. Pradinė diagnozė, anot kurios vienpusiškai diferencijuojama modernybė, pasuka klaidingu unifikacijos keliu, yra žinoma: pirmiausia ir svarbiausia – tai nelankstus pažintinių, moralinių ir estetinių racionalumo aspektų skaidymasis ir atsiskyrimas; antra, tai prestižinių kultūrų atitrūkimas nuo gyvenamojo pasaulio; trečia, didėjanti gyvenamojo pasaulio fragmentacija; ir, ketvirta, visa tai stumia gyvenamąjį pasaulį į išsekimo būseną, dėl ko jis paskui tampa kolonizacijos, pagrįstos sistemos imperatyvais, auka. Habermasas, nors ir nori išsaugoti diferenciacijos procesą, tačiau kartu yra pasirengęs kurti naujas sąsajas tarp skaidymosi dalių arba atgaivinti senas. Nepaslankius skirtybių susidarymo procesus reikią papildyti ir modifikuoti taikant tam tikros rūšies kraujo apytakos terapiją. Greta turi pradėti komunikuoti diferenciacijos racionalumo aspektai; tai galima padaryti leidus veikti grįžtamajam ryšiui tarp prestižinių kultūrų ir kasdienybės praktikos; taip būtų užkirstas kelias ir gyvenamojo pasaulio fragmentacijai bei nuskurdinimui; nuo šiol šis pasaulis nebebūtų bejėgis atiduotas sistemos imperatyvams. Turima galvoje vienovė, tiktai jos negalima įdiegti gydant pasaulėvaizdžiais, – ji įgyjama „nesudaiktintoje komuni-

[30] Suprantama, Habermaso čia niekas nesirengia skelbti postmodernistu. Bet kadangi integracijos receptai nesvetimi ir modernybei, bus naudinga į šį aptarimą įtraukti ir vieną žymų jos atstovą. Be to, riba tarp modernybės ir postmodernybės ne visiems vienareikšmiška: pavyzdžiui, kai kuriems Habermaso mokiniams ji kur kas neaiškesnė nei pačiam Habermasui, o šis, gindamas modernybę nuo postmodernybės, savo ruožtu pasitelkė neabejojamai postmodernų modernybės įvaizdį.

kacinės kasdienybės praktikoje"[31]. Žinoma, tai – ribotas integracijos geismas, kaip ir apskritai tai, kad jos apgalvotos formos šiais laikais atrodo priimtinesnės už substancines ir dekretines, kurios pernelyg lengvai operuoja išimtinumo pretenzijomis. Akivaizdu, kad ir čia kalbama apie visumą arba integraciją kaip vaistus nuo modernybės diferenciacijos menkystės ir ekscesų.

Tai pažiūrai oponuoja radikalios diferenciacijos advokatai. Jie gali drąsiai klausti, ar priešininkai kartais negalvoja, kad žmonės liausis mūriję būtinybės sieną ir vietoj to ims paisyti kažkokių menkų dalykų, – taip mano Lévi-Straussas. Jie gali atkakliai reikalauti tęsti valdžių pasidalijimą, – tokia Marquard'o nuomonė. Galiausiai jie gali būti nusiteikę visai agresyviai, kaip pažymi Lyotard'as, pasak kurio modernybei nuolat gresia totalizacija, o vienintelis būdas nuo jos apsisaugoti – atmesti visumos pretenzijas ir stoti už diferenciaciją; idealas yra ne visuma ir ne (su ja vis dar susijęs) fragmentiškumas, o heterogeninis pliuralizmas; išsivysčiusiai visuomenei perspektyvą teikia ne integracija, o skirtingų gyvenimo projektų ir veiklos formų divergencija.

Šių pastabų turėtų užtekti, kad parodytume, kaip smarkiai dabarties diagnozę lemia vadinamoji opozicija. O diagnozės modelis – visada veiksmingas. Ypač ryškiai jis iškyla poleminiuose kontekstuose, pavyzdžiui, kai Lyotard'as nusprendžia pradėti ginčą su Habermasu paskelbdamas šūkį: „Karas visumai, aktyvinkime ginčus"[32]. Tačiau poliarišku-

---

[31] Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* 2 Bde, Frankfurt a. M., 1981, II, 586.

[32] Jean-François Lyotard, „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?", *Tumult* 4, 1982, 131–142, čia 142. Disputo apie postmodernybę kontekste reikėtų nurodyti, kad holistinį postmodernybės kontratipą Lyotard'as aiškino „saugumo, stabilumo ir tapatumo būtinumu" (Jean-François Lyotard ir kt., *Immaterialität und Postmoderne,* Berlin, 1985, 9), o Koslowskis manė turįs pagrindą Lyotard'o postmodernizmą pavadinti „anarchizmu" (Peter Koslowski, „Die Baustellen der Postmoderne". – *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters,* 1–16, čia 9).

mas gali iškilti ir to paties autoriaus apmąstymuose; toks, pavyzdžiui, yra Putnamas, kuris vieną kartą postmodernizmą supranta kaip perėjimą nuo analitinės prie integracinės žiūros, o kitą kartą nurodo, kad visi integracijos mėginimai būti kryptingi žlunga[33]. Priešingybė gali persmelkti ir visą mokslo šaką, sakysim, sociologiją, kur su Weberio diferenciacijos teze konfrontuoja Müncho modernybės interpenetracijos aprašymas. Ji gali iškilti ir kartotis taip pat ir nagrinėjant kitas epochas, pavyzdžiui, dabartinių autorių pamėgtos viduramžių epochos atžvilgiu. Tai trumpai aptarsime trečiame poskyryje.

3. *Gydymo atvejis: malonus atspindys – viduramžiai*

Pavadinimas „naujieji viduramžiai" dvidešimtame šimtmetyje pavartojamas du kartus. Vieną kartą, 1927 m., tai padaro Nikolajus Berdiajevas[34], o kitą kartą, 1972 m., Umberto Eco[35]. Čia susiduriame su pamokomu visybės *versus* daugybingumo atveju. Berdiajevas „naujuosius viduramžius" pateikia kaip programą: „Mūsų laikus norėčiau vadinti naujosios istorijos pabaiga ir *naujųjų viduramžių* pradžia[36]. Ši Berdiajevo programa paskui buvo pavadinta postmodernia,[37] o iš tikrųjų

---

[33] Plg. Hilary Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge, 1983, 303.

[34] Nikolai Berdiajew, *Das Neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Rußlands und Europas*, Tübingen, 1927.

[35] Umberto Eco, „Auf dem Wege zu einem Neuen Mittelalter", – U. Eco, *Über Gott und die Welt*, München–Wien, 1985, 7–33; pirmą kartą straipsnis išspausdintas rinkinyje *Documenti su il nuovo medioevo*, Mailand, 1973.

[36] Berdiajew, cit. veik., 17.

[37] Plg. Felix Philipp Ingold, „Ein neues Mittelalter? Nikolai Berdiajew als Wegbereiter der Postmoderne". – *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 222, 26. Sept., 1986, 46.

užtenka žodžius „naujoji istorija" pakeisti žodžiu „modernybė" ir pamatai, kad Berdiajevo „naujieji viduramžiai" reiškia „postmodernybę". Tiktai – kokio tipo postmodernybę?

Berdiajevui modernybė yra susiskaidymo epocha. Ji mums padovanojo Švietimą, laisvamanybę, humanizmą, liberalizmą, individualizmą – jo akyse visa tai yra savigriovos reiškiniai. Todėl modernybė ir virto nuolat didėjančios socialinės, kultūrinės ir psichinės dezintegracijos epocha. Dėl tos priežasties Berdiajevas pasisako už naują integraciją, naują „universalistinę, kolektyvistinę epochą"[38] – štai jo „naujųjų viduramžių" epocha. Taigi turima galvoje vienovė. Tam reikalui viduramžiai yra puikus pavyzdys.

Čia kartojasi senesnė konsteliacija. Jau romantizmas atrado ir propagavo viduramžius kaip atsvarą naujiesiems laikams. W. H. Wackenroderis ir J. L. Tieckas viduramžių meną ir religiją 1796 m. paskelbė esant ateities idealą. Taigi pjesė pažįstama, scena – taip pat, tik pastatymas ir aktoriai protarpiais keičiasi. Tai, be abejo, bendras teiginys – jis tinka ne tik vienovės geismui, bet ir abiem modelio poliams: ir daugybingumo, ir vienovės troškimui. Berdiajevo teikiamas variantas – susiskaidžiusios modernybės koregavimas vienove. Tam jis pasirenka viduramžius, kurie jį patraukia vienovės požiūriu.

Tačiau viduramžiais galima pasinaudoti ir priešingu, daugybingumo, aspektu. Tą padarė Eco. Jis pateikia priešingą variantą – modernybės, kuriai gresia monistinis sąstingis, gydymą daugybingumu. Todėl Eco atrodo, kad viduramžiams būdingi dialogai ir disputai, prasmingų

---

[38] Berdiajew, cit. veik., 32.

dalykų išradimai ir beprasmybių išbandymai, silpna vienovė ir stiprus pliuralizmas. Ir pagal tokių viduramžių paveikslą, kurio apmatai padaryti remiantis aktualiausia padėties patirtimi, jis nori regėti besiformuojančią naują, paties Eco „postmodernia" pavadintą epochą: „Mūsų naujieji viduramžiai bus „ištisinio perėjimo" epocha, reikalaujanti naujų adaptacijos metodų". Reikės „gilinantis į konfliktų logiką sukurti naudojimosi chaosu hipotezes"[39].

Tai visai kita melodija negu Berdiajevo. Viduramžių pavyzdys čia įžvelgiamas jų „nesistematiškume", jų akivaizdžioje įvairovėje. Viduramžių griebiamasi kaip kontrapaveikslo, nukreipto prieš neurotišką modernybės sistemiškumo suvokimą. Suprantama, kad nenorima vieno – modernaus technokratinio sisteminio turinio – keisti kitu, Berdiajevo viduramžių religinio vienumo turiniu. Siekiama veikiau galutinai atsikratyti visų sistemų vienovės spaudimo.

Eco viduramžių vizija, kaip ir tais laikais atsiradusi modernybės vizija, turi pirmtaką, gyvenusį Wackenroderio ir Tiecko laikais, o tai maždaug atitinka skirtumą tarp Berdiajevo ir Eco gimimo datų. Tas pirmtakas yra Jacobas Burckhardtas. 1868 m. skaitydamas Bazelyje paskaitą, jis pareiškė, kad naujieji laikai ir modernybė turi atmesti viduramžius todėl, kad abu vertino tik pedantiškumą, tikslumą, valdingumą ir apžvelgiamumą. Todėl naujiesiems laikams ir modernybei skirtybių, įvairovės, simbolių, margumų ir atsitiktinumų kupina viduramžių epocha, aišku, negalėjo atrodyti nei vertinga, nei pavyzdinga. Pats Burckhardtas, be jokios abejonės, ganėtinai kritiškai žiūrėjo į modernybę – tokią, kuri, ne taip kaip romantikams, sirgo ne žlugimo, o

---

[39] Eco, cit. veik., 33.

įsitvirtinusio vienoviškumo liga: kad viduramžius suvoktų kitaip ir tuo pagrindu įžvelgtų perspektyvų ryšius. Vėliau nepasitenkinimas pedantizmo ir vienovės modernybe turėjo pasidaryti toks visuotinas, kokiu jis virto mūsų dienomis, kad viduramžių įvairovė bendrajai suvokčiai taptų ateities potencialu.

Abi „naujųjų viduramžių" epochos patvirtina ne tik visuotinę patirtį, kad istorija yra paveikslas su paslėptomis figūromis (istorijoje galima atrasti įvairių dalykų) ir kad mėgstamos epochos dažnai tėra tik malonus atspindys (jose randama kaip tik tai, ko ieškoma), bet čia dar kartą atpažįstamas priešingų diagnozių bei postmodernybės gydymo dvejopumas. Du kartus modernybė turi būti pagydyta, o postmodernybė prikelta gyventi vaistais, pagamintais iš viduramžių darželio žolelių, tačiau žolelės, kurių atsinešama, ir esencijos, kurios iš jų padaromos, yra nepaprastai įvairios.

Šis pavyzdys rodo, kad svarstyklės šiandien krypsta labiau į daugybingumo pusę. Tai matyti ne tik iš Berdiajevo ir Eco pažiūrų skirtumo, bet ir iš fakto, kad šiuolaikinio viduramžių bumo autorių dėmesį traukia išties ne ankstyvieji, o beveik vien tik viduriniejі ir vėlyvieji viduramžiai, kurių fizionomija aktualiam daugybingumo interesui kur kas geriau tinka, nes tais laikais vargais negalais pasiekta vienovė suklestėjo iš tikrųjų vis didėjančioje įvairovėje, kol pagaliau joje visai ištirpo. Vėlyvosios gotikos grožio samprata, pagal kurią gražiu buvo laikoma nebe visuma ir nebe jos detalė, o – nominalistiškai – daugybė susavarankintų individų, yra daug sakantis pavyzdys. Visai neatsitiktinis dalykas, kad populiarūs autoriai mums dabar teikia daugiausiai vėlyvuosius, polimorfiškus viduramžius. Praeityje ieškome to, ko geidžiame kaip ateities.

Todėl „tolimasis veidrodis", vadinamas viduramžiais, iš pradžių mums atrodo ganėtinai tamsus, paskui – vis dar vietomis blausus, ir tik visai į pabaigą parodo mūsų troškimų paveikslą spindintį.

4. Postmodernioji priešybės įveika: visybė – tik per diferenciaciją

Pastaruosiuose skirsniuose stengėmės įrodyti, kaip dviejų postmodernybės sampratų – pliuralistinio ir monistinio – opozicija kyla iš asimetriškų modernybės krizės diagnozių. Ši įžvalga, atrodo, susilaukė ne per daugiausiai dėmesio. Iš jos bent darytina išvada, kad su postmodernybe susijęs dvilypumas nė kiek neįstabesnis už tą, kuris buvo būdingas modernybei. O tą įžvalgą versti argumentu prieš vadinamą neaiškiu postmodernybės įsivaizdavimą yra juokinga. Nebent pirma reikėjo būti buvus ne modernistu, o vienakiu.

Šiaip ar taip keltinas priešingas klausimas: jei postmodernybė taip be pertrūkio tęsia šį opozicinį modernybės modelį, tai kas išties joje yra taip „postmodernu"? Ir toliau: gal postmodernybėje ryškėja tos priešybės įveika? Klausimas ne tik keblus, bet ir svarbus.

Pirmiausia jis yra nelengvas, nes trečios – priešybę potencialiai „šalinančios" – galimybės akivaizdžiai nėra. Vienoviškumas arba daugybingumas – ir viskas. Gal bent būtų įmanoma, kad vienas iš dviejų pageidavimų įgautų tokią formą, kuri netrukdytų atsižvelgti ir į kitos pusės motyvus, neprarandant savojo veido? Ir ar daugybingumo preferencijos, taip kaip ji išryškėjo laiko plotmėje ir galiausiai atsiskleidė viduramžių veidrodyje, nebūtų galima paremti ir įteisinti taip pat ir filosofiškai? Ar daugybingumo tendencija pajėgi

neišleisti iš akių ir priešingos pusės interesų? Ar ji, kaip postmoderni, yra pranašesnė ir privaloma pozicija?

To, kas čia išdėstyta, fone mano paties vertinimas neturėtų kelti didesnių abejonių. Dabar, kaip man atrodo, reikia palaikyti pliuralizmą. Drauge esu įsitikinęs, kad pagrįstai palaikyti daugybingumą galima tik tuo atveju, jeigu jis neignoruos visybės problemos ir pajėgs ją spręsti. Norėti tos problemos išvengti – daugiau negu juokinga, o į ją tik atsižvelgti – nepakanka: ją reikia spręsti.[40]

Trivialu sakyti, kad negalima kalbėti apie daugybingumą be vienoviškumo. Tačiau ta trivialybė vis dėlto (ir pirmiausia) yra teisinga ir neišvengiama. Į ją reikia žiūrėti rimtai.

---

[40] Antropologiškai visybės siekį Dieteris Classensas aiškina remdamasis žmogaus instinktais. Tendencija siekti visybės egzistuoja, o kadangi ji egzistuoja, suprantama, kad jos galiojimu ir įgyvendinamumu tikima tuščiai. Tad visybės siekis būtų ikižmogiškas reliktas, kaip yra pasakęs Franzas Xaveras Kaufmannas (plg. Dieter Claessens, *Instinkt, Psyche, Geltung. Zur Legitimation menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie*, 2. überarbeitete Auflage, Köln–Opladen, 1970, 131–135; Franz Xaver Kaufmann, „Normen und Institutionen als Mittel zur Bewältigung von Unsicherheit: Die Sicht der Soziologie". – *Gesellschaft und Unsicherheit*, hrsg. von der Bayerischen Rückversicherung, München, 1987, 37–48, čia 46). Iš to aiškėja ir pasipriešinimai, su kuriais susiduria daugelis tos pažiūros propaguotojų: „Tendencijos atsikratyti „totalinio" požiūrio, matyt, todėl taip dažnai laukia pasipriešinimo, kad čia išlaisvinto *ratio* tendencija petys į petį stoja prieš žmogaus įgimtą totalumo siekį". (Claessens, cit. veik., 134–135.) Tačiau Claessensas nepalieka abejonės, koks požiūris čia yra prasmingas, o koks – ne: „Totalybės ieška yra pasmerkta žlugti, nes totalybė žmogui egzistuoja tik kaip neįgyvendinama *siekiamybė*" (ten pat, 134). Įdomu, kad ir Claessensas šiuo atžvilgiu laikosi tradicinio – bet jau tradiciškai pernelyg vienpusiško – filosofijos vertinimo: filosofija paklūstanti šiai ieškos tendencijai beveik ištisai jai pritardama. Tačiau Claessensas siūlo kitą filosofijos santykį su visybe: ne klausimo išsižadėjimą – šiuo atžvilgiu Claessensas priklauso ištisam legionui autorių, pritariančių *communis opinio*, – o kitą jo sprendimą: ne stoti už visybę, o kaip tik jos vardu tokią pažiūrą kritikuoti.

Tiesa, kol kas dar nėra atsakyta, koks tas vienoviškumas turi būti. Tačiau minėtas trivialus teiginys gali praversti ir šiam klausimui, tik reikia išgirsti jo atvirkščią formuluotę. Jei tas teiginys teisingas, tai juk iš tikrųjų kiekvienas, kuris kalba apie daugybingumą, pirma turi būti kalbėjęs apie vienoviškumą. Jis negali būti apsiribojęs vien tik skirtybėmis: jam galėjo būti pačiam neaišku, jis galėjo klysti arba mus klaidinti. Bet tada jis neturėjo jokios teisės reikalauti importuoti vienoviškumo, o paprasčiausiai parodyti, kaip jis juo naudojasi ir koks jisai. Keista, tačiau absoliutūs skirtybių šalininkai kaip tik taip nesielgia; jų darbuose nė per nago juodymą nerasi majeutikos – tiktai padejuojama ir duodami nurodymai. Kyla įtarimas, kad vienoviškumo bičiuliai patys nėra pajėgūs pažinti to vienoviškumo tipo, kurį skirtybininkai praktikuoja – ne iš blogos valios ir jo nepažinę. Todėl ir mano – prieštaraudami savo pačių principui – privalą jį įvesti. Nors ir nemenkas nuopelnas aiškinti skirtybininkų paklydimus, bet kur kas mažiau pagrindo tai daryti turi tie, kurie įsitikinę būtinybe vienovę įvesti, o ne atskleisti. Šis mažas pasamprotavimas kviečia būti atsargiems. Jis rodo, kad vienovės reikmė neturėtų apleisti ir formų, kurių ne kiekvienas vienoviškumo reklamuotojas geba pažinti. Čia būtinas apdairumas.

Akivaizdu, kad ir tas, kuris reikalauja vienovės, neišsiverčia be daugybingumo. O šis kaip tik yra vienovės reikalavimo pamatas ir *spiritus movens*. Vienovė darosi svarbi kaip priešnuodis prieš hipertrofuotą daugybingumą. Vienovės reikalavimas tiesiogiai veikia daugybingumo situacijas. Tiek dėl situacijos struktūros, apie kurią dabar netyla diskusijos. Tai – pirma.

Antra, vienove yra suinteresuotas daugybingumas. Jei nebūtų galimybės aprėpti, vienovė galiausiai liktų nesuvo-

kiama ir iš anksto pasmerkta. Vienovė yra viena iš daugybingumo generavimo, suvokimo ir realizacijos sąlygų.

Taigi, trečia, vienovės funkcija lieka toje pačioje daugybingumo erdvėje. Jungimasis modernybėje vyksta sektoriuose[41]. Be to, ketvirta ir svarbiausia, integracijos funkcijos yra itin specifiškos, tačiau ne visuotinos. Nėra visybės pasirinkimo, kur visi požiūriai jaustųsi saugūs, ir tokia laikysena yra teisinga; jos protestas svarus ne vien pojūčių plotmėje: ir argumentai kalba jos naudai. Nors čia neprieštaraujama visybės pasirinkimams, tačiau stojama prieš jų pačių nesusipratimus (o daugybininkai jų turi tiek pat daug, kiek ir skirtybininkai). Nesusipratimas čia tas, jog manoma, kad visumos struktūrą gali užpildyti tam tikras turinys (vadinasi, visumos turinio dalis). Kaip tik šis visuotinybės dalinumo neskyrimas pereinant nuo struktūros prie turinio praktikuojamas tada, kai tam tikros visumos koncepcijos laiko save pertinentiškomis ir todėl absoliučiomis. Tokiu atveju jos, viena vertus (ir akivaizdžiai neryžtingai), neįsisąmonina visumos prasmės ir pretenzijos į ją, t. y. šitos idėjos konstitutyvaus formalumo ir dalinio turinio neįvykdomumo, o antra vertus, nepastebi kitų šios užduoties atlikimo galimybių arba nustūmė jas į šalį – ne argumentais, o alkūnėmis.

Pasiekti „įvykdytą" visuotinybę galima ne kitaip, kaip totalinant dalį, o tai drauge reiškia – masyviu kitų pasirinkimų eliminavimu, aiškiu atmetimu. Visuma pasiekiama tik nusižengiant jos logikai, jos dialektikai, jos mastui. Ir atstumas nuo struktūrinio iki faktiško teroro – visai ne-

[41] Šią pažiūrą Hermannas Lübbe susiformavo remdamasis religija – nesutikdamas su Hanso Maierio segmentacijos teorija. Plg. Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz–Wien–Köln, 1986, 171.

didelis. Iš tikrųjų nėra jokio atstumo. Skiriasi tik raiškos formos. Teroro esama jau diskurso plotmėje, nebūtinai pačioje stovykloje.

Tada, penkta, lieka viena išeitis: pripažinti grynai formalų visumos idėjos pobūdį ir, atsižvelgiant į principinę ribų ir įvairovės suvoktį bei neprarandant budrumo absoliutinant, laikyti galimus skirtingus turinio pasirinkimus. Suprantama, laikytis ne policinio, o sokratiško budrumo, kitaip sakant, ne draudžiančio, o majeutiško, tokio, kuris turi ribas ir atskleidžia jų peržengimus. Taip daugybingumo koncepcija saugo ir gina visybę. Nėra visumos – paskelbtos, nustatytos, įvykdytos. Tačiau visuma nėra ir vien tušti žodžiai. Tai idėja, siūlanti suvokti, kad visi diskursai, koncepcijos, gyvenimo formos yra iš esmės riboti ir kad egzistuoja skirtingos realizavimo galimybės. Mūsų diskursus silpnina ne substancinis absoliutas, o kitų diskursų galimybė ir realumas. Visumos idėja pasinaudotina ne ką nors draudžiant, o reguliuojant. Ji teigia: atsižvelk į tai, kad yra daug kitų tikrų ir galimų diskursų; neatmesk jų, nes kitaip būtinai prarasi visumą, kurios taip sieki; tačiau ji ir nepasiekiama, nes yra kitokios rūšies; ją galima išsaugoti ir mąstyti tik kaip atvirą visybę struktūroje; juk kiekviena uždara visuma neišvengiamai būtų uždara kitos atžvilgiu ir todėl jau nebebūtų visuma.

Tai yra argumentai, kodėl tik daugybingumo koncepcija patenkina tokią visumos sampratą. O kiekvienas kategoriškas vienovės reikalavimas šauna pro šalį kaip tik tada, kai mano jį „įvykdąs". Dėl struktūroje glūdinčių priežasčių daugybingumo konceptas yra iš principo pranašesnis. Kaip tik tai ir *yra* visybės samprata. Taip pat ir turinio aspektu neišryškėja kokie nors vienovės koncepcijų pranašumai, priešingai, kaip tik todėl, kad tai yra turinio dalykai, tos koncepcijos pačios neišvengiamai įsilieja į daugybingumo

teoriją. Nes jos visada yra specifiško turinio ir todėl nepajėgios įgyvendinti savo visuotinybės pretenzijas: jos nuolat turi kitų nė kiek ne menkesnio įteisinimo konkurentų, todėl turinys pasidaro ne visybės įveikos tašku, o vartais į daugybingumą. Prieš daugybingumą nukreiptos vienovės koncepcijos tik iš naujo jį atgamina aukštesniu lygmeniu – kaip skirtingų vienovės koncepcijų daugybingumą, nepalyginamai įtaigesnį ir galutinai nebesintetinamą.

Tiktai mąstant daugybingumą galima teisingai vertinti visumos struktūrą. Tiesa, į vieną klausimą dar lieka neatsakyta. Išvengdami vienovės teigimo pavojaus, dar nesame apsisaugoję nuo visų grėsmių. Kyla priešingas – atomizmo, padriko daugybingumo pavojus. Kaip išsisukti iš šitos grėsmės? Pasisakydami prieš beatodairiškus substancinės vienovės reikalavimus, turėjome pabrėžti visybės atvirumą, o stodami prieš padrikumą, stipriai akcentuojame pereinamuosius procesus. Visybė – tai ne fiksuotas darinys, ji susideda iš perėjimų, sąsajų, kompleksų. Apie šią postmoderniąją visybės formą išsamiau kalbėsime aptardami postmoderniąją proto formą. Pastarajam kaip tik tokie perėjimai turi lemiamą reikšmę, todėl jis vadinamas „transversiniu protu".

Dar norime pridurti štai ką: visybė, ta sena ir neišvengiama filosofinės refleksijos užduotis, yra aktuali kaip tik postmodernybėje. O postmodernios konsteliacijos naujumą remia tai, kad visybę dabar galima įveikti ne tarsi ją atitinkančiu požiūrio tipu, o tik tuo, kuris iš pirmo žvilgsnio veikiau jai prieštarauja – daugybingumo koncepcija. Visybė tikrai įveikiama struktūros argumentais, vien tik daugybingumo mąstymu (aiškus daiktas, su sąlyga, kad bus teigiamas ne vien tik daugybingumas, bet pripažįstami ir perėjimai). Holizmu ir daugybingumu grindžiamas pažiūras, kurios

diskusijoje apie postmodernybę iš pradžių konfrontavo dar visai įprastu modernybės stiliumi, ir postmodernybėje reikia susieti išties neįprastu būdu: holistinę intenciją įveikti pliuralistine nuostata.

III SKYRIUS. NAUJIEJI LAIKAI – MODERNYBĖ – POSTMODERNYBĖ

Praeitame skyriuje, gvildendami postmodernybės ir modernybės santykį, ypač pabrėžėme grįžtamuosius reiškinius, o dabar aptarsime liekamuosius skirtumus ir mėginsime išvesti patikimą pašalinimo formulę. Šįkart – ne taip kaip aname skyriuje, kur buvo akcentuojamas estetikos aspektas – tą klausimą keliu labiau filosofinės perspektyvos požiūriu. Kur prasideda, žvelgiant filosofiškai, modernybė ir kas sudaro jos sampratą?

Šiais laikais mes nebesiremiame visų kultūros sričių konkordansu. Taip kaip nebepritariame viduramžių transcendentalijų konversiškumo teorijai, o nuo Baudelaire'o grožį veikiau siejame su blogiu, nuo Nietzsche's tìkra su fikcija ir apskritai vienį – su klaidingumu, taip tikimės sociologijos, ekonomikos, meno, filosofijos istorijos tarpusavio nedermių, tikimės daug istorijų. Kitaip sakant: to tikimės *vėl*. Nes iki XVIII a. tai buvo visai įprasta. Tiktai XIX a., spaudžiant išplėtotai istorijos filosofijai, radosi panoramiškai į viena sujungtos epochos ir istorijos „pasauliai", kuriuos dabar laikome veikiau istorikų konstruktais negu istorijos dariniais. Šiais laikais mes vėl labiau domimės nevienalaikiškumais, pertrūkiais ir saviraidomis. Todėl į „modernybę" galime žvelgti, tiesa, ne visai izoliuotai, bet vis dėlto atskirai, iš specifinės filosofijos perspektyvos.

Dabar, kai šiuolaikinis domėjimasis pertrūkiais panaudojamos prieš ankstesnį suinteresuotumą plataus masto sąsajomis, viena koja jau stovima spąstuose arba atsiduriama hermeneutiniame rate. Nes atsisveikinimas su didžiaisiais kompleksais yra ir atsisveikinimas su viena filosofijos koncepcija – kaip tik su modernybės koncepcija. Tai pirmas dalykas. Antra – apsisprendimas atsisveikinti su ana filosofijos koncepcija savo ruožtu priklauso kitai filosofijos koncepcijai – nebe moderniai, o postmoderniai. Mes ne vieną koją įkišę į spąstus, – mes abiem kojomis ten stovime. Ir negalime nieko kito padaryti, kaip tą bėdą paversti dorybe, noriu pasakyti: įsisąmoninti, kad modernybę rekonstruojame tuo požiūriu, kuris susiformavo iš ypač kritiškų patirčių, tad rekonstruodami modernybę kartu įtvirtiname mūsų dabartinę, „postmodernią" savaime suprantamybę.

Dar viena pastaba: šio skyriaus pavadinime yra dvi sąvokos – „naujieji laikai" ir „modernybė". Romanų kalbas vartojančiuose kraštuose tokio skirtumo neįžvelgiama. Italų „il moderno" ir prancūzų „les temps modernes" reiškia tai, ką vokiečių kalboje sąvokomis „Neuzeit" ir „Moderne" skirti nebūtina, bet galima. Paskesniame tekste į šį skirtumą ne tik atsižvelgsime, bet ir mėginsime iš jo išpešti naudos. Postmodernybės konceptas to stačiai reikalaute reikalauja. Nes postmodernybė iš esmės skiriasi nuo naujųjų laikų ir kur kas mažiau nuo tikrosios modernybės. Postnaujalaikiška ji yra tikrai, o postmoderni – vargu, veikiau ji yra radikaliai moderni. Todėl reikės – kaip netrukus pamatysime – modernybę ne tik skirti nuo naujųjų laikų, bet pirmiausia pačioje modernybėje dar daryti skirtumą tarp tų formų, kurios, nors ir dedasi moderniomis ir dažnai tiesiog antinaujalaikiškomis, bet ištisai perima ir tęsia naujųjų laikų schemas, ir tų kitų formų, kurios iš tikrųjų ne tik oponuoja naujųjų laikų turiniams, bet ir kritikuoja bei atmeta jų struk-

tūras. Tad būtina brėžti liniją tarp naujųjų laikų modernybės ir radikaliosios modernybės. Pirmoji tęsia naujuosius laikus, o antrąja remiasi postmodernybė. Šias sąvokas – naujieji laikai, naujųjų laikų modernybė, radikalioji XX a. modernybė, postmodernybė – dabar gvildensime ir ieškosime tarp jų sąsajų.

1. Naujųjų laikų samprata

Nenagrinėsiu sąvokos istorijos. Kad tai nelabai perspektyvu, matyti jau iš to, jog vokiečių kalbos daiktavardžiai „Neuzeit" ir „Moderne" pirmą kartą imti vartoti atitinkamai 1838 ir 1887 m.[1] O tai rodo, be abejo, ne šių laikotarpių pradžią, o veikiau jų pabaigą. Kai tokios sąvokos imamos vartoti, reiškia – žvelgiama į praeitį. Tą suprasti mokė Hegelis, nes sąvokų istorija tokius dalykus lengvai pamiršta.

Nieko gero neišeitų, jei, sakysim, atkreiptume dėmesį ir į būdvardžius, pavyzdžiui, į lotynišką būdvardį „modernus", kuris filosofijos tekstuose gyvuoja jau nuo XIII a., bet daug kartų keitė turinį. Nes XIII a. *moderni* (modernistai), pavyzdžiui, aristotelininkai, XIV a. virto *antiqui* (antikininkais), o XV a. ir XVI a. pradžioje vėl pasidarė *moderni*, XVI a. pabai-

[1] Anksčiausiai daiktavardis „Neuzeit" pavartotas vieno prancūziško veikalo vertime į vokiečių kalbą, konkrečiai – Edouard Alletz, *De la démocratie nouvelle ou des mœurs et de la puissance des classes moyennes en France,* 2 Bde., Paris, 1837, kurio ištrauką vokiečių kalba F. J. Bußas pateikė tokiu pavadinimu: „Naujoji demokratija arba viduriniųjų klasių papročiai ir viešpatavimas Prancūzijoje", *Die neue Demokratie oder die Sitten und die Macht der Mittelklassen in Frankreich,* Karlsruhe, 1838, 23 (plg. Reinhart Koselleck, „'Neuzeit'. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe". – *Studien zum Beginn der modernen Welt,* hrsg. von R. Koselleck, Stuttgart, 1977, 266, Anm. 3). O daiktavardis „Moderne" pirmą kartą pasirodė 1887 m. Eugeno Wolffo straipsnyje „Thesen zur literarischen Moderne", paskelbtame laikraštyje *Allgemeine Deutsche Universitätszeitung* (Jg. 1, Nr. 1, 1. Jan, 1887, 10).

goje ir XVII a. – vėl *antiqui* ir galiausiai, galbūt, – postmodernistai.[2]

Norėdami apie naujuosius laikus kalbėti tikrai filosofiškai, turime žiūrėti ne pavienių žodžių, o *filosofinių koncepcijų*. Kur ta skiriamoji riba, nuo kurios prasideda naujieji laikai? Atsakymas gana vienareikšmiškas – Descartes'as.

---

[2] Šis pavyzdys atskleidžia tai, kas išryškėjo kaip „Querelle des Anciens et des Modernes" (ginčo tarp senoviška ir modernu) padarinys, – tai, kad laiką reiškiančios sąvokos „antika" ir „modernybė" yra santykinės ir kad reikia grįžti prie turinio. Jau Perrault, „modernybės" atstovas, šių sąvokų santykinumą parodė 1688 m., kai netikėtai pareiškė, kad istorijos procesą reikia suprasti ne kaip distancijos didėjimą, o priešingai, kaip spartėjančią raidą, „que c'est nous qui sommes les Anciens" („kad kaip tik mes esame praeitis"), – ir norėdamas pabrėžti modernybę pasinaudojo tradiciniu praeities motyvu (Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*, Ndr. hrsg. von Hans Robert Jauß, München, 1964, 113). Jau tais pačiais metais radosi priešingas sąvokos „Ancien" aiškinimas – La Bruyère: „Nous, qui sommes si modernes, serons anciens dans quelques sciècles" („Mes, kurie priklausome dabarčiai, po kelių šimtmečių priklausysime praeičiai". – Jean de la Bruyère, „Discours sur Théophraste", įvadas to paties autoriaus veikalui *Les caractères, ou les mœurs de ce siècle*, Œuvres compl., nouv. éd. Julien Benda, Paris, 1951, 11). Nuo šiol šiomis formaliomis sąvokomis nebebuvo galima puikuotis.

Vieną – reliatyvią – išvadą iš to padarė istorizmas: visos epochos (savo skirtumais ir ypatybėmis) yra lygios, pavyzdžiui, „lygios prieš Dievą", kaip sako Ranke. Kitą išvadą – diferencinę – reikėtų padaryti dabar. Akivaizdu, kad sakant „modernus" ir „senovinis" turima galvoje du reikšmės atspalviai. Jeigu juos skirtume, išvengtume painiavos, su kurios tariama neišvengiamybe be reikalo taikstomės. Šiuose žodžiuose glūdi temporalinis imperatyvas ir substancinis indikatyvas. Pirmasis teigia, kad kam nors *dabar* yra atėjęs laikas, o antrasis nurodo, *kas* yra tai, kam dabar atėjęs laikas. Jei pasisakoma už modernybę arba senovę, vadinasi, pasisakoma už tai, kad galioja:1) *dabar* ir 2) *šita* arba *kita*. Tokiu atveju pasisakoma, pavyzdžiui, už tai, kad modernu (*dabar* teikiamo dalyko prasme) yra modernybė (tam tikro turinio, tarkim, gamtos pajungimo, prasme) arba senoviška (kito turinio, sakysim, sutapimo su kosmosu, prasme). Jei šis dvilypumas suvokiamas, tai šiaip jau painūs arba ir paprastai atrodantys dalykai nuo šiol nebeklaidins, nes tas dvilypumas padaro taip, kad žodis „modernus",

Hegeliui tai buvo akivaizdu. Jam „naujojo pasaulio filosofija ... prasideda Descartes'u". „Descartes'as yra tikrasis naujosios filosofijos pradininkas."[3] Prancūzų filosofijos žodyne „Lalande" naujuosius laikus siūloma žymėti nuo XVI a., tačiau kartu nekonstatuojama, kad tikruoju jų pagrindėju laikoma viena XVII a. asmenybė, t. y. Descartes'as[4]. O jei atsiversime pačią

vartojamas *moderni* prasme, nuolat (nors dažnai ir nepasakyta forma) apima abi reikšmes, o žodis „antikinis" („senoviškas"), vartojamas *antiqui*, kartu implikuoja „modernu" temporaline imperatyvine prasme; arba imkime du kitus pavyzdžius – vieną painų, o kitą paprastą, sakysim, kai Schlegelis „modernu" pavadina tai, kas romantiška, vadinasi, tai yra orientuojasi į viduramžius, arba kai konservatyvieji kultūros kritikai, tariamai atmesdami bet kokią modernybę, teigia, jog reikią grįžti prie to, kas visada galioja, – tai nieko nebesuklaidins. Pirmuoju atveju sąvoka „modernus" vartojama imperatyvine prasme, o antruoju kalbama prieš modernybę indikatyvine prasme. Tačiau kiekvienąkart yra ir antroji prasmė: pirmuoju atveju kaip indikatyvioji modernybė minimi viduramžiai, o antruoju kaip imperatyvu–modernu siūloma tai, kas visada galioja.

Dabar modernybės temporaline–imperatyvine prasme neįmanoma atskirti, o modernybės substancine–indikatyvine prasme – visai nesunku. Moderni neprivalo būti tik modernybė ir jau visai ne – tik modernizmas. Ta skirtis, kuri yra akivaizdi, bet kuriai niekada nebuvo suteikta išraiška, su postmodernybe siejasi ketveriopai: pirma, ji aiškinama postmodernybės regimumu, antra, ji atitinka postmodernybės istoriją – tiek kiek postmodernybė teigia, kad *dabar* esąs laikas atkreipti akis į *įvairių epochų* – ne vien moderniųjų – turinius. Trečia, ji pajėgi tiesiog grąžinti pagrindinę postmodernybės formulę: kad *dabar* (imperatyvine modernia prasme) yra paskelbtas principinis *pliuralizmas* (indikatyvine modernia prasme). Ir ketvirta, ji padeda išvengti elementaraus „postmodernybės" nesupratimo, pagal kurį šioji kaip naujoji dabar-apibrėžtis turinti reikšti vien tik naujus turinius, nes kitaip būsianti prieštaringa. Šis tariamas prieštaringumas, kuriuo uolūs postmodernybės kritikai nori pastarajai užnerti kilpą ant kaklo, iš tikrųjų remiasi tuo, kad patys tapatina ir painioja indikatyvinę ir imperatyvinę reikšmes.

[3] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Werke Bd. 20, Frankfurt a. M., 1971, atitinkamai 120 ir 123.

[4] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, [14]1983, 640.

naujausią vokiškai kalbančiuose kraštuose išleistą Wolfgango Rödo filosofijos istoriją, pamatysime, kad ir čia „naujosios filosofijos pradžia" laikomas Descartes'as ir XVII amžius.[5]

Kas yra tas naũja, kuris taip vieningai pradedamas nuo Descartes'o, *turinio* požiūriu? Čia išsyk atsiveria skirtumai. Hegeliui nuo Descartes'o prasidėjo savimonės principas, iš savęs einančio mąstymo principas, tai yra į Hegelį, į idealizmą vedanti linija[6]. O mums, šių laikų žmonėms, nuo Descartes'o prasideda visai kas kita – tikslusis mokslas, *mathesis universalis*, sistemingas žmogaus įsiviešpatavimas pasaulyje, mokslo ir technikos civilizacija, taigi į mus einanti linija. Po Bacono ir Galilėjaus nuveiktų „parengiamųjų" darbų pagrindinė naujųjų laikų idėja, *mathesis universalis*, Descartes'o sistemoje virto radikalia savimone ir iš čia pradėjo savo pergalės žygį per žinojimo sritis iki pat mūsų dienų[7]. Ši *mathesis universalis* idėja ir susieja naujuosius laikus į visumą.

Fenomenologijos mokykla šią sąsają įžvelgė jau anksti. Husserlis savo „Krizėje" parodė, kaip Descartes'o veikaluose formuojasi visiškai nauja idėja, „kad begalinė esinio apskritai visybė savyje yra racionalus vienumas, kurį santykinai gali pažinti universalus mokslas"[8]. Ir Husserlis įtempė lanką

---

[5] *Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Wolfgang Röd, Bd. VII. *Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon bis Spinoza*, von W. Röd, München, 1978, 9. Kadangi Rödas yra linkęs labiau pabrėžti tęstinumus negu atkarpas, faktas, kad ir jis, aptardamas perėjimą į XVII amžių, kalba apie „epochų bangą", yra labai reikšmingas.

[6] „Šitame naujame laikotarpyje principas yra mąstymas, iš savęs einantis mąstymas" (Hegelis, cit. veik., 120).

[7] Plg. Jürgen Mittelstraß, „Die Idee einer Mathesis universalis bei Descartes". – *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*,4, 1978, 177–192; platesniame kontekste žr.: Heinrich Rombach, *Substanz – System – Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg–München, ²1981.

[8] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, hrsg. von Walter Biemel, Husserliana VI, Haag, ²1976, 20.

nuo naujojo pradmens iki dabarties tuo, kad dabarties krizę paskelbė esant šio pačių naujausių laikų mokslo koncepto padariniu. Vėliau Heideggeris atkreipė mūsų dėmesį į tai, kad ir modernioji technika nėra vien pašalinis šito mokslo pakilimo padarinys, o susijusi su juo vidiniais ryšiais, panašiai kaip technika sudaro „šito žinojimo esmę"[9]. Descartes'o novatoriškumas apima ne kokį nors vieną specifinį žinojimo tipą, o mokslo ir technikos pasaulio visumą.

Tas sąsajas taip anksti atskleidė ne tik fenomenologijos mokykla; jau prieš keturiasdešimt metų jas aiškino ir kritinė mokykla. „Technika – žinojimo pagrindas"; šis teiginys, galintis apibendrinti Heideggerio tezę, parašytas vis dėlto ne jo veikale, o Horkheimerio ir Adorno *Švietimo dialektikoje*[10]. Ir šiems autoriams atrodė, kad nuo Descartes'o laikų ėmė viešpatauti pagrindinis instrumentinio proto tipas ir kad naujieji laikai yra šio viešpatavimo kontekstas.

Nuo to laiko šis vaizdas ir šis vertinimas dar sustiprėjo. Mums naujieji laikai yra – suprantama, žvelgiant retrospektyviai, bet remiantis istorinės patirties motyvais – epocha, kai iš *mathesis universalis* dvasios gimė ir įsiviešpatavo mokslo ir technikos civilizacija.

Todėl imdami studijuoti naujųjų laikų tekstus, *mes* nesiremiame, kaip Hegelis, Descartes'o *ego cogito*, o pabrėžiame Bacono „dissecare naturam"[11] („perkirsti gamtą") arba jo nurodymą, kad dvasios darbą reikią „daryti kaip mašino-

---

[9] Šiuo klausimu plg. studiją: Günter Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg–München, 1986.

[10] Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Th. W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt a. M., ²1984, 20).

[11] Wilhelmas Dilthey'us šį Bacono posakį pavadino „giliausia suvoktimi" (Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Göttingen, 1970, 259).

mis"[12], ir mes kabinamės už Descartes'o kalbos apie žmogų kaip „maîtres et possesseurs de la nature"[13] („gamtos valdovą bei šeimininką") ir džiaugiamės ne jo *fundamentum inconcussum* (*nepajudinamu pamatu*), o kai jis paskelbia lazdele baksnojantį aklį reginčiojo modeliu, diagnozuojame pasaulio praradimą[14]. Hegelis dar įstengė jausmingai sveikinti Descartes'o veikaluose glūdinčią dvasios savi-eksplikacijos pradžią, o mes prablaivėję konstatuojame veikiau galimos pabaigos pradžią.

Kai jau šitaip apibrėžtas mūsų naujųjų laikų *turinys* (žinoma, galima pateikti ir kitų požymių, nuo anatomijos iki ribų panaikinimo, tačiau tai, kas buvo minėta, man atrodo yra svarbiausia ir – kaip būtų galima parodyti išsamiai nagrinėjant – sudaro ir kitų požymių branduolį), tegu bus leista atkreipti dėmesį į dar du *formalius* naujalaikiško mąstymo bruožus.

Vyrauja *radikalaus pradėjimo iš naujo patosas*. Lemiama yra ne tai, kas nauja dabar prasideda. Lemiama tai, kad pasiryžta radikaliai pradėti iš naujo. Tai sudaro pagrindinį naujųjų laikų patosą. Baconas rašo apie *novum organum*, nes senasis, aristoteliškasis, taip menkai tetinka, kad jo nebeįmanoma pataisyti, o reikia tiesiog pakeisti[15]. Descartes'as sako, kad viską turįs versti žemyn ir iš naujo pradėti nuo pačių pagrindų[16]. Tai ne reforma ir ne atnaujinimas ir

---

[12] Bacon's *Novum Organum*, ed. with introduction, notes etc. by Thomas Fowler, Oxford, ²1889, 186.

[13] René Descartes, *Discours de la Méthode*, Œuvres, hrsg. von Adam und Tannery, Paris, 1897–1913, VI, 62. (R. Dekartas, *Samprotavimai apie metodą*, Rinktiniai raštai, Vilnius: Mintis, 1978, 139; trumpinama RR)

[14] Plg. René Descartes, *La Dioptrique*, 6. Diskurs: Vom Sehen, Œuvres, VI, 130–147.

[15] „Restat unica salus ac sanitas, ut opus mentis universum de integro resumantur" (Bacon, cit. veik., 186).

[16] Plg. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Œuvres, VII, 17.

anaiptol ne atgaivinimas, o radikalus pradėjimas iš naujo[17]. Todėl to meto mokslo veikalų pavadinimuose taip dažnai programiškai minimas žodis „nauja", o tas „nauja" visada reiškia „naujoviška"[18]. Ir tas radikalus naujumas buvo nepaprastai forsuojamas ne tik pradinėje stadijoje, bet ir paskui nuolat pripažįstamas ir giriamas kaip skiriamasis tos pradžios bruožas. Kaip tik dėl to Hegelis Descartes'ą pagarbiai vadino „herojumi", nes jis „viską pradėjęs iš pradžių ir iš naujo paklojęs filosofijos pamatus"[19], Husserlis irgi vertino Descartes'o pamatų klojimą kaip „naują filosofijos steigtį" ir todėl Descartes'ą vadino, panašiai kaip ir Hegelis, „visos naujųjų laikų filosofijos pirmapradės steigties genijumi" bei „naujųjų laikų patriarchu"[20].

Tas naujumo patosas kyla iš švenčiausių ano meto įsitikinimų. Radikaliai pradėti iš naujo buvo suvokiama kaip neišvengiamybė. Ne dėl to, kad viskas, kas iki tol žinota, būtų buvę klaidinga, bet kad tai *iš esmės* klaidinga. Todėl reikėjo radikaliai naujo pradmens ir ant jo kylančio naujo vieningo visais atžvilgiais sistemingo darinio. Descartes'as tai išreiškia įspūdingu palyginimu[21]: senuosiuose miestuose, kurie laikui bėgant išaugo savaime be jokio generalinio plano, namai nedera vienas prie kito. Visiškai suprantama, kad kai kurie iš jų yra labai gražūs, tačiau apskritai tai netvarkingai vienas šalia kito suręsti statiniai. Todėl Descartes'as giria inžinieriaus kūrybą, žmogaus, plyname lauke statančio viską

---

[17] Čia glūdi ir esminis skirtumas nuo bet kokio re-nesanso (*Re-naissance*).

[18] Plg. H. Günther, „Neuzeit, Mittelalter, Altertum". – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 6, Basel–Stuttgart, 1984, 795.

[19] Hegelis, cit. veik., 123.

[20] Husserlis, cit. veik., 12, 75, 76.

[21] René Descartes, *Discours de la Méthode*, Œuvres, VI, 11. (René Dekartas, RR, 107–108)

naujai ir taisyklingai, pagal vieną projektą. Sena – nepataisoma, viską reikia griauti ir statyti iš naujo – tokia palyginimo išvada. Arba štai kur kas santūresni Descartes'o žodžiai: „Vis dėlto sunku viską sutvarkyti vykusiai, kai dirbama tik po... kito"[22]. Mums ši miesto metafora primena siaubingą prie braižymo lentos sukurtų miestų palydovų monotoniją arba Le Corbusier sumanymą nugriauti senąjį Paryžių ir pastatyti naują, ir galiausiai tai, kuo virto Kartezijaus naujųjų laikų projektas. Tiesa, Descartes'as pirmiausia turėjo galvoje tik – ir vis dėlto – naują mokslo kūrimą. Mokslas – tą jis nori mums pasakyti – negali būti kuriamas vienur kitur ką nors taisant: būtina pradėti viską iš naujo ir sistemingai plėtoti.

Kai Descartes'as savo „Pradų" pabaigoje tariamai prieštaraudamas sau pasako, kad jo filosofija esanti „ne nauja, o labai sena ir paprasta"[23], neturi mūsų klaidinti. Nes, pirma, tai netiesa. O, antra, kaipmat (nepaisant autoriaus noro pasiteisinti) suvoki, kas turima galvoje: kadangi Descartes'as remiasi tik tuo, kas protui akivaizdu, kiekvienas iš senųjų filosofų – jeigu jis toks yra – privalo su juo sutikti. Nuoroda į tradiciją tam, kas nauja, turi ne legitimacijos, o kritikos to, kas sena, prasmę. Sena matuojama pagal nauja, ir tai yra vienintelis galiojantis dalykas.

Pretenzija į universalumą – antras formalus bruožas, iš esmės apibūdinantis naujųjų laikų filosofiją, – tam tikra prasme savaime išplaukia iš pirmojo, iš to, kas nauja, radikalumo. Nes jei nieko nekeičiama, tai reikia ne kai ką, bet viską pradėti iš naujo. Ir iš tikrųjų naujasis mokslas metodo požiūriu suprantamas kaip *mathesis universalis*. Descartes'as rašo veikalą ne apie *vieną* metodą, skirtą tam tikroms žinijos sri-

---

[22] Ten pat, 12. (RR, 108)

[23] Descartes, *Principia Philosophiae*, Œuvres, VIII–1, 323. (René Dekartas, *Filosofijos pradai*, RR, 321)

tims, o apie metodą *apskritai* – metodą *visoms* žinijos sritims. Realizacija kol kas dalinė, bet idėja – universali. Kaip tik tos idėjos nepriklausomybė nuo regioninių ypatybių apibūdina šią *mathesis* kaip *mathesis universalis*[24]. Ir iš tikrųjų ji neapsiribos vien fizika, o pradės būti taikoma politikoje (Hobbesas), etikoje (Spinoza), ekonomikoje (Petty), teisėje (Pufendorfas), botanikoje (Lineé) ir kt. Senosios ypatybės pamažu, bet neišvengiamai ištirpsta. Todėl XVIII a. viduryje, pavyzdžiui, *daug* istorijų susijungia į *vieną* istoriją[25]. Apskritai galima pasakyti, kad naujieji laikai pradėdami radikaliai iš naujo neišvengiamai atlieka vienijimo, universalinimo, totalinimo vaidmenį.

Abu bruožai – ir radikalumo, ir universalumo – yra akivaizdžiai „techninio" pobūdžio. Jie apimti struktūrinimo ir tvarkymo patoso bei veržlumo, jie nepaiso nei vidinių, nei išorinių ribų. Jie dar kartą parodo mums iš esmės techninį šių naujųjų laikų pobūdį, laikų, kuriuos dabar suvokiame kaip mokslo ir technikos epochą[26].

2. *Naujieji laikai ir naujųjų laikų modernybė*

Jokių abejonių: mes nupieštume klaikiai vienpusišką naujųjų laikų vaizdą, jei kalbėtume vien tik apie mokslinį ir techninį racionalizavimą. Naujiesiems laikams priklauso ir kategoriški prieš šią pagrindinę liniją stojantys judėji-

---

[24] Plg. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Œuvres, X, 378. (Renė Dekartas, *Apie vadovavimo taisykles*, RR, 23)

[25] Plg., kaip nuo 1760 iki 1780 m. ima įsitvirtinti „kuopinės vienaskaitos" istorija: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M., 1979, 50 ir tt.

[26] To jungimosi pradininkams svarbiausia buvo naujumas ir radikalumas. Jų lūkesčiai – universalumas. O techninis pobūdis išryškėjo tiktai mums.

mai. Užtenka prisiminti vien tik Vico. Ir jis kuria, kaip ir dera naujųjų laikų filosofui, *naują mokslą*[27]. Tačiau jo mokslas – šimtą metų po Descartes'o – yra nukreiptas diametraliai *prieš* Kartezijaus mokslą, prieš racionalizmą ir prieš orientavimąsi į matematiką bei fiziką; norint tikro žinojimo, kaip mano Vico, reikia kreiptis į visai kitą istorijos sritį, o ten aptinkamas ne pažangos, kaip mano progresu neabejojantys naujieji laikai, o nuolatinio tapsmo ir nyksmo vaizdas.

Apskritai XVIII a. yra ne tik Švietimo, bet ir jam priešingų judėjimų epocha, ir galbūt geriausi švietėjai yra kaip tik tie, kurie kita koja stovi priešingoje stovykloje.

1750 m. – lemiamieji. Tais metais pasirodo Rousseau veikalas *Ar mokslų ir menų atgimimas sukilnino papročius* – atsakymas į Dižono akademijos iškeltą keblų klausimą, ar naujas mokslų ir menų suklestėjimas prisidėjo prie papročių apvalymo. Descartes'as, tas Hegelio ir Husserlio išgirtasis naujųjų laikų „herojus" ir „genijus", pasirodo tik šio atsiskaitymo su naujųjų laikų kultūra išnašoje. Kai Rousseau peikia faktinio ignoravimo ir tariamo žinojimo susiporavimą, kaip tokio apsimestinio žinojimo pavyzdį jis pateikia Descartes'o visatos konstrukciją iš kubelių ir viesulų[28]. Žinoma, Rousseau kritika (panašiai kaip Vico) toli gražu tuo neapsiriboja: net tikrai žinodami, kaip čia yra, neturėtume iš to jokios naudos. Nes visa ta kosminės žinijos kryptis yra nevykusi. Vienintelis teisingas kelias – „eiti į save ir klausytis sąžinės balso, kai aistros tyli"[29]. Tai – ne kas kita, kaip stoiškas kontramotyvas ir kategoriškas naujųjų laikų praeities ir

---

[27] Giambattista Vico, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni*, Neapel, 1725.

[28] Jean Jaques Rousseau, *Schriften zur Kulturkritik*, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Kurt Weigand, frz.-dt., Hamburg, ²1971, 32, Anm. f.

[29] Ten pat, 56.

ateities atsisakymas – ne tik jau įvykdyto racionalinimo, bet ir ateityje per mokslą geidžiamo išsivadavimo.

1750 m. – lemiamieji. Tais pačiais metais pasirodo ir kitas veikalas, atstovaujantis taip pat ilgai veikusiai kontrprogramai prieš Kartezijaus naujuosius laikus. Tai Alexanderio Gottliebo Baumgarteno *Aesthetica*, kartu ir pirmoji studija apie estetiką, t. y. pirmiausia estetikos papildymo ir gerinimo, paskui – estetinės kompensacijos ir pagaliau labiausiai mokslo determinuotų naujųjų laikų estetinės revizijos ir revoliucijos programa. Ši estetinė priešprieša įvairiais pavidalais tebėra aktuali iki mūsų dienų. Schlegelis dar prieš 1800 m. paskelbė „estetinės revoliucijos" šūkį, Baudelaire'as apie 1850 m. iš naujo jausmingai pabrėžė estetikos priešpriešą mokslui ir moralei, Nietzsche to paties šimtmečio pabaigoje manė, kad estetika pakeis mokslą, ir pastarajame šimtmetyje nuolat buvo prie to grįžtama: rusų revoliucijos menas, paskui Benno scientistinio nihilizmo įveikos, remiantis formalistine konstrukcija, projektas, galiausiai transavangardistinis meno kaip „išgyvenimo erdvės negyvenamomis sąlygomis" paskelbimas[30]. Tarp opozicinių partijų, kurios dabartiniais laikais nuolat stoja prieš vyriausybės mokslo ir technikos koaliciją, menas sudaro ilgalaikiškiausią ir patvariausią frakciją[31].

---

[30] Pastaroji mintis iš: Achille Bonito Oliva, *Im Labyrinth der Kunst*, Berlin, 1982, 92.

[31] Kai šią opozicijos figūrą esi vieną kartą pastebėjęs, pamatai ją buvus jau anksčiau nei naujųjų laikų Švietime. Pavyzdžiui, įsitikini, kad barokui – priešingai paplitusiai nuomonei, kad jis buvęs paskutinis ilgas vientisas laikotarpis – būdingas radikalus susiskaldymas. Prieš naująjį mokslą, kuris iš principo yra nejuslinis ir nusistatęs prieš meną, kaip tradicijos saugotojas ir kaip naujojo mokslo diskredituoto gyvenamojo pasaulio propaguotojas stoja menas. Kaip tik ši konfrontacija ir milžiniškas uždavinys sudaro baroko turinį ir jį pagrindžia.

Pateikdamas šią apžvalgą, noriu pabrėžti štai ką: kaip pagrindinė srovė naujieji laikai mokslo ir technikos civilizacijos sukūrimo prasme turi ir priešingą gretutinę srovę. Naujaisiais laikais esama dvejopo gydymo – racionalizavimu ir antiracionalizavimu. Naujieji laikai turi – trumpai drūtai sakant – kontranaujuosius laikus.

Ką tai reiškia? Ar galima tai taip paprastai ir paradoksiškai susieti į vieną figūrą, kaip aš darau? Ar ši esminio dvilypumo įžvalga neardo anksčiau pradėtos vartoti naujųjų laikų sąvokos? Man taip neatrodo. Aš manau, kad ši įžvalga šio to verta.

„Kontranaujieji laikai" yra – apie juos dabar kalbėsime – naujalaikiški tam tikra prasme. Ne vien todėl, kad jie neatsiejami nuo savo vyraujančio priešininko (ir, beje, jau vien šis vyravimas pateisintų pavadinimo „naujieji laikai" vartojimą visai epochai įvardyti), bet ir pirmiausia todėl, kad jie darosi veiksmingi ir kaip tų laikų dinamikos fermentai, ir – nors ir labai priešingi jų turiniai – be jokių lūžių ir pakitimų perima bei reprodukuoja formaliuosius – radikalumo ir universalumo – bruožus.

Apie šių opozicinių judėjimų *fermentiškumą* galima kalbėti tik ta prasme, kad juos priimant ir taikant vis iš naujo peržiūrimos arba išplečiamos ir tokiu būdu apskritai suaktyvinamos pirminės programos. Rousseau ne tik priešinasi Švietimui, bet ir jame dalyvauja. Reikia turėti galvoje, kad jis sensacingai atsakė į Dižono akademijos klausimą, ko gero, Diderot patartas. O Diderot anaiptol nebuvo paprastas optimistas Švietimo atžvilgiu: jo Švietimas sėmėsi jėgų veikiau iš įtampos su Rousseau ir todėl įgavo tokį užmojį ir mastą. Taip pat ir estetika sukelia naujųjų laikų racionalumo savikorekciją ir priverčia peržengti ribas. Fichte'i iš Descartes'o einantis racionalizmas dar įmanomas, Schellingui ir Hegeliui – jau nebe. Pastarųjų idealizme drauge suaktyvėjo

estetikos impulsas. „Seniausia sistemos programa" gyvuoja remdamasi paskata mintį ir juslumą sujungti aukščiausioje dvasios vienovėje ir taip ištirpdyti Kartezijaus naujųjų laikų motyvus iš esmės pakeistame, estetiškai motyvuotame ir estetiškai nuspalvintame darinyje[32]. Opoziciškumas nelieka sustingęs ir nėra paprasčiausiai ignoruojamas, o virsta racionalumo augimo ir plitimo procesų varikliu.

Ir tai pirmiausia sudaro naujųjų laikų dinamizmą. Nors pradžią jam davė iš principo beribis racionalizavimo konceptas, kaip tik šitokios abejonės stumia jį į priekį. Dėl tokio pobūdžio abejonių pažanga priklauso naujiesiems laikams ne tik kiekybinio plitimo, bet ir kokybine modifikacijos bei augimo prasme. Visas šias opozicijas galima laikyti savotiškomis naujųjų laikų saviplėtos strategijomis[33]. Kaip tik per jas naujieji laikai virsta naujalaikiška modernybe, t. y. dinamiška ir savikritikos dėka besiplėtojančia epocha. Naujieji laikai ugdo save remdamiesi tokia iššūkių ir atsakymų į juos kaita. Todėl ir galėjau pasakyti, kad šios opozicijos neardo pagrindinio naujųjų laikų modelio. Priešingai, naujuosius laikus jos stimuliuoja, konkretina ir stiprina.

Tai, kad priešingos naujųjų laikų srovės yra tų laikų pagimdytos, matyti dar ir iš to, kad kartais jų ugdomasis poveikis atrodo abejotinas. Nes pagal *formą* jos yra ištisai naujalaikiškos. Jos visos reprodukuoja naujiesiems laikams būdingus naujapradiškumo, radikalumo, išimtinumo ir universalumo bruožus.

Vico ir Rousseau veikaluose tai matyti iš karto. Mokslas, apskritai kultūra, nebegali eiti pramintu taku, o turi viską pradėti iš naujo ir pasukti visai kita kryptimi. Tiktai čia

---

[32] Plg. *Mythologie der Vernunft. Hegels „Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus"*, hrsg. von Christoph Jamme und Helmut Schneider, Frankfurt a. M., 1984.

[33] Taip ne kartą šiuos dalykus apibūdino Dieteris Henrichas.

glūdi išganymas, nes ligšiolinis kelias – tikra nelaimė. Visi tie atnaujintojai taip ir nesupranta, ką jie propaguoja, o propaguoja jie tik *vieną* iš *daugelio galimų* kelių, ir visada jis turi būti tas *vienintelis teisingas*[34].

Net ir tais atvejais, kai kalba ir įspėjamieji gestai esti santūresni, įdėmiau pasigilinus išryškėja, kad laikomasi išimtinumo. Savo estetinės valstybės idealo apibūdinimą Schilleris baigia konstatuodamas, kad tokia valstybė pritarimą „iš tikrųjų ras tik nedaugelyje rinktinių ratelių"[35]. Vadinasi, Schilleris neprisideda prie realaus naujųjų laikų Prancūzijos revoliucijos patoso. Tačiau kaip estetinę valstybę jis dar tebeturi galvoje *idealą visai* žmonijai. „Kaip reikmė, – sako jis, – ji egzistuoja kiekvienoje subtilioje sieloje"[36], ir kiekviena siela, galima pridurti, turėtų būti subtili. Išimtinumo ir universalumo pretenziją iš realybės sferos galima perkelti į idealo sferą. Tačiau tai įvyksta tik todėl, kad ją būtų galima išsaugoti

---

[34] Beje, šie opozicinių judėjimų ir naujųjų laikų pagrindinės krypties deriniai matomi ir smulkiausiose turinio detalėse. Iš pradžių oponentai skelbia priešingus turinius (aišku, jau naujiesiems laikams būdinga forma), paskui vis dėlto dažnai juos pridengia svarbiausiais pagrindinės krypties turiniais. Vico principas „verum ipsum faktum" („tiesa pati savaime yra veiksmas") techninę naujųjų laikų nuostatą atskleidžia taip anksti, kaip niekas kitas. Rousseau taip pat parengia naujiesiems laikams būdingą politinę revoliuciją tokiu pat mastu, kaip Descartes'as pradėjo mokslo revoliuciją. „Sa pensée politique constitue bien par avance le cadre conceptuel de ce qui sera le jacobinisme et le langage révolutionnaire ... Rousseau n'est en rien 'responsable' de la Révolution française, mais il est vrai qu'il a construit sans le savoir les matériaux culturels de la consciense et de la pratique révolutionnaires" („Jo politinės pažiūros jau iš anksto pagrindžia būsimąjį jakobinizmą ir revoliucinę retoriką ... Rousseau nėra atsakingas už Prancūzijos revoliuciją, bet tiesa ir tai, kad jis, pats to nežinodamas, pakloja kultūrinius revoliucijos teorijos ir praktikos pamatus.") François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, 1978, 51.

[35] Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen" 27. Brief, *Sämtliche Werke*, Bd. 5, hrsg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, München, [6]1980, 669.

[36] Ten pat.

rezignacijos sąlygomis. Ją tik perkeliame, bet jos nei atsisakome, nei apribojame. Tai tinka ne tik atvirkštinėms naujųjų laikų formoms, kaip mano Sade[37], bet ir mėginimams jas peržengti, pavyzdžiui, romantizmui. Žinoma, tai galioja taip pat ir kitiems naujųjų laikų užmojams, kurie – ne kaip Schillerio ir ne kaip ką tik minėtoji idėja – kyla ne iš estetikos ir nesikliauja rinktinių žmonių rateliais, o, kaip Marxas, argumentuoja ekonomikos kategorijomis ir taiko į pasaulinę revoliuciją. Šiems naujųjų laikų mąstytojams nėra kelių tiesų, kelių išsigelbėjimo galimybių – yra tik viena tiesa ir viena išsigelbėjimo galimybė. Šiems naujiesiems laikams ir tų laikų modernybei neįmanomas dalykas, kad tiesa reikštųsi kitaip negu pretenduodama į išimtinumą. Vieninteliškumas ir universalumas naujųjų laikų modernybei yra itin būdingi, o daugybingumas ir dalinumas – itin svetimi[38].

3. XX amžiaus modernybė

XX amžiuje įvyksta esminis pokytis. Daugybingumas ir dalinumas pasidaro ne vien tik įsivaizduojami, bet ir vyraujantys bei neišvengiami. Ir tai matyti ne tik filosofijoje, bet ir moksle bei mene (šiame, ko gero, dargi aiškiau)[39].

---

[37] Tais atvejais, kai viskas turi būti priešinga, principo pobūdis vis tiek – ir tai yra ženklas – lieka nepakitęs. Sade's utopijoje seksualinis išlaisvinimas virsta pareiga. Dabar baudžiama už perdėtą drovumą ir manieringumą.

[38] Todėl yra nerimta ir iš esmės klaidinga, kai, norint paaiškinti postmodernybę, nuolat uždedama ta pati patefono plokštelė apie amžinąjį grįžimą. Nieku būdu nėra viskas jau buvę. Suprantama, temos ir motyvai grįžta. Ir kas mato vien tai, mato tik paviršių. Čia susiduriame su struktūros pasikeitimu, o šis yra radikalus ir naujas visų naujųjų laikų ir jų modernybės variantų atžvilgiu.

[39] Čia yra taip, kad šios sferos epochos savimonei pasidaro vienodai svarbios, ir jau pats to pokyčio paliudijimas prasmės rastre yra reikšmingas perėjimui prie daugybingumo ir dalinumo.

Pirmiausia kaip pavyzdį imkime mokslą, pagrindinę naujųjų laikų tąsos formą. Mokslinėms XX a. bazės inovacijoms, visoms alei vienai, būdinga tai, kad laužomos totalybės intencijos, kad nebeįmanoma nematyti klausimų krypčių įvairovės, kad daugybingumas darosi būtinas.

Einsteino specialioji reliatyvumo teorija padėjo suprasti, kad visumos neįmanoma apibrėžti, nes nėra atskaitos sistemos. Egzistuoja tik savarankiškų ir savo laiką turinčių sistemų santykiai. Heisenbergo neapibrėžtumo sąryšis nurodė, kad net toje pačioje atskaitos sistemoje tam tikri dydžiai negali būti tiksliai ir galutinai apibrėžti vienu ir tuo pačiu metu. Todėl jau pavienėje sistemoje nėra integralaus skaidrumo – jis tiktai dalinis. Galiausiai Gödelis, suformulavęs formaliųjų sistemų nepilnumo teoremą, pavertė niekais šimtmečius gyvavusias *mathesis universalis* aspiracijas. Visuma neaprėpiama, o pažinimas – ribotas.

Šią kryptį tęsė ir garsiosios nesenos praeities mokslo teorijos: nuo Mandelbroto fraktalų ir Thomo katastrofų teorijų iki Prigogine (Prigožino) disipacinių struktūrų ir chaoso sinergizmo tyrimų. Atsisveikinus su visuma, akys nukrypo į diskretinių struktūrų susidarymą, pereinamuosius procesus ir lūžius; buvo pastebėta, kad determinizmas ir vientisumas galimi tik ribotose srityse, kurių tarpusavio santykiai grindžiami veikiau pertrūkiais ir antagonizmu. Tikrovė paklūsta ne vienam vieninteliam modeliui, o daugeliui; ji yra konfliktiška ir dramatiška, vienoviškumas galimas tik specifinėse dimensijose, o ne kaip visuma.

Visa tai yra nepaprastai reikšminga, nes dėl to naujųjų laikų *pagrindinėje kryptyje,* pačiame mokslo ir technikos plėtotės kelyje atsiranda būtinybė *peržiūrėti ir keisti pagrindinius principus*. Tai, kas pirma *kituose* baruose – pavyzdžiui, kultūros teorijoje arba estetikoje – buvo skelbiama kaip kritika, dabar iškyla mokslinio racionalumo teritorijoje ir todėl

greitai virsta neišvengiamybe. Ankstesnės, *išorinės* abejonės dėl racionalumo privertė jį arba tobulėti, arba tik laikinai ir dėl gražumo sukurti palydovines kultūras. Dabar atsirandančios *vidinės* abejonės veda prie naujųjų laikų branduolio mutacijos. Tai, žinoma, nereiškia, kad visi naujieji laikai turi būti paskelbti žlugusiais ir su jais reikia atsisveikinti. Tačiau imami peržiūrėti ir keisti jų pagrindiniai principai. Gödeliui paneigus Hilberto programą, pagrindinei naujųjų laikų *mathesis universalis* programai atėjo galas. Į mokslinę sąmonę dabar ima smelktis tokios sąvokos, kaip daugybingumas, nutrūkstamumas, antagonizmas, dalinumas. Atsisakoma monopolizmo, visuotinybės, išimtinumo. Yra žinoma, kaip smarkiai pastarųjų metų mokslo teorija padėjo įsisąmoninti tokią mokslo sampratą[40]. Šiuolaikinei mokslo sampratai būdingas modelių gausos, paradigmų konkurencijos ir vieningų bei galutinių sprendimų nebuvimo pripažinimas[41].

Šį lūžį kiek išsamiau paaiškinau remdamasis lemiamu baru, mokslu. Suprantama, kad ir mene jis yra toks pat akivaizdus. Stilių pliuralizmas čia tėra tik paviršiaus reiškinys, svarbiau tai, kad tame pačiame kūrinyje šis pliuralizmas nusidriekia iki pat nevienalyčių paradigmų kombinacijos. Todėl nuo kubizmo revoliucijos laikų tai nuolat iškildavo kaip išorinė šiuolaikinio meno forma.

---

[40] Išsamiau apie tai žr.: Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg–München, 1978; taip pat: Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a. M., 1983.

[41] Tai, be abejo, nereiškia, kad atmetamos bendrosios teorijos. Dabar, kaip matyti iš Heisenbergo ir Weizsäckerio tyrimų, joms nepalyginamai sunkiau negu anksčiau, tačiau jos yra būtini žinijos plėtotės fermentai. O jie jokiu būdu neprieštarauja pliuralizmo principui: visos tos teorijos apsiriboja tam tikromis sritimis, kitaip sakant, jos yra bendros, bet ne visuotinės; be to, mokslo pragmatikoje jos tikslingai dalinasi erdve su kitomis teorijomis; galiausiai jų buvimas visada pateisinamas tik pragmatiškai ir niekada absoliučiai.

O filosofija? Kaip ji žiūri į šį modernybės lūžį? Jinai pliuralizmą suvokė, pripažino jį esant teigiama vizija ir ginti ėmė palyginti vėlai[42]. Tą ji išties padarė tik kaip *postmodernioji* filosofija. Nes filosofinis postmodernizmas kaip pagrindinė mūsų modernybės, XX a. modernybės, suvoktis iš esmės yra ne kas kita, kaip pliuralizmo grynoji praktika ir teorinė refleksija.

4. *Postmodernybė*

Ji puikiai atsiskleidžia Lyotard'o veikaluose. Pagrindinė *postmoderniosios žinijos* tezė kalba apie atsisveikinimą su metapasakojimais, kaip tik su modernybės metapasakojimu *mathesis universalis* ir iš jo paveldėtomis formomis. Dėmesys nukreiptas į perėjimą prie pliuralizmo, į autonomiškų ir neredukuojamų heterogeninių kalbos žaidimų pripažinimą ir išaukštinimą. Skirtingų gyvenamųjų pasaulių, prasmės pasaulių ir pretenzijų pasaulių gynimas sudaro emfatinę filosofinio postmodernizmo inspiraciją. Filosofinis postmodernizmas ryžtingai stoja prieš visokį totalinimą – filosofinį, ekonominį, technologinį – ir laikosi pliuralistinės pozicijos ir praktikos.

Lyotard'o darbuose išryškėja šio filosofinio postmodernizmo sąsaja su pirma minėta XX a. mokslo „pagrindų krize". Tos krizės metu žlugo žinijos totalybės šiuolaikinės

---

42 Puikus atgalinės reakcijos į „pagrindų krizę" pavyzdys yra Husserlis. Jis atnaujina *mathesis universalis* projektą. Jis nori seniausioms filosofijos intencijoms dar kartą įkvėpti jėgų, tačiau yra užsimojęs tai padaryti ne, sakysim, iš pagrindų jas transformuojant, o suteikiant – visai tradiciškai – „gilesnę" formą. Šitas užmojis neturėjo perspektyvos išsipildyti. Fenomenologijos istorija nuo to laiko tėra tik šio Husserlio projekto dekonstruktyvių žingsnių seka.

aspiracijos ir iškilo būtinybė pereiti prie baigtinumo ir daugybingumo[43]. Atsižvelgdama į tai, postmodernioji filosofija ne pasiduoda svetimam diktatui, o realizuoja žinomų dalykų patirtis, nes *mathesis universalis* projekte kodifikuotos ir klasikiniam mokslui priklausančios visuotinybės pretenzijos buvo filosofinės prigimties ir todėl atsisveikinimas su jomis – ne iš rezignacijos, o iš įžvalgos – negalėjo nepalikti pėdsakų filosofijoje. Be to, filosofija jau kuris laikas pati mėgino – nors ir truputį skaudama širdimi – tų pretenzijų atsisakyti. Todėl mokslinę reviziją ji galėjo priimti juo mieliau, nes dabar jos pačios intencijos įgavo „hard science" („kieto mokslo") teises. Modernioji filosofija savo augintinio – mokslo – savikritikos dėka išsivadavo iš naujųjų laikų primestų vaizdinių liekanų ir todėl pasidarė postmoderni. Ir ši postmodernioji filosofija yra ne kas kita, kaip nuosekli pliuralizmo filosofija.

Visa tai tinka Lyotard'o postmoderniosios filosofijos versijai. Apskritai kalbant, tai – *precizinis* postmodernizmas. Tačiau jis nėra vienintelis. Be jo dar paminėtinos bent dvi kitos formos – anoniminis ir difuzinis postmodernizmai.

Anoniminiam postmodernizmui priskiriu visus tuos teoretikus, kurie nelaiko ir neskelbia savęs postmodernistais, bet jų mąstymas remiasi pliuralizmo nepanaikinamumo ir jo teigiamybės pripažinimu, kitaip sakant, jiems būdinga

[43] Kanto darbuose anksti paaiškėja, kaip finitizmą galima suprasti teigiamai – ne kaip, deja, baigtinių būtybių ribotumą, o kaip savojo objektiškumo atvėrimą. Kantas šį santykį iliustravo skrendančio balandžio pavyzdžiu: balandžiui oro pasipriešinimas yra ne kliūtis, o elementari galėjimo skristi sąlyga (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ausg. B, 8–9. Imanuelis Kantas, *Grynojo proto kritika*, iš vokiečių kalbos vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Mintis, 1982, 60). Merleau-Ponty šią struktūrą išplėtojo veikale *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Paris, 1945). Postmodernybė apie finitizmą ir baigtinumą kalba ne melancholiškai, o euforiškai.

postmodernistinė nuovoka. Paletė čia yra plati. Pagrindinė figūra, be abejonės, yra Wittgensteinas, kuris *Filosofiniuose tyrinėjimuose* atskleidė didžiulę kalbos žaidimų įvairovę ir taip atsisveikino su monotetiniu nelanksčios modernybės mąstymu. Į postmodernizmo spektrą įeina, žinoma, ir tokie kultūrinio reliatyvizmo teoretikai kaip Winchas, bei tokie mokslo pliuralizmo teorijos kūrėjai kaip Kuhnas ir Feyerabendas, taip pat kai kurie Ritterio mokyklos sekėjai ir atstovai, tokie kaip Blumenbergas ir Marquardas. Jau Ritteris buvo išplėtojęs modernybės nepašalinamos dvejybinės struktūros teoremą[44], o Blumenbergo veikaluose tai virto išmintingu pasisakymu už tikroves kaip daugiskaitos reiškinį, skirtingą nuo mėginimų jas mąstyti vienaskaitiškai[45], Marquard'o darbuose – ryžtingu stojimu už valdžių pasidalijimą priešingai principializmui[46]. Į šį kontekstą įeina taip pat ir Gadamerio hermeneutika, kuri vienprasmiškumą pakeičia daugybiniu prasmės vyksmu[47], ir Rombacho hermetika, viena iš pliuralistinių ontologijų[48]. Ir juo labiau tai tinka, žinoma, „poststruktūralistams", tokiems kaip Derrida ir Deleuze'as, kurie postmoderniai mąsto, bet yra ganėtinai atsargūs, kad šią etiketę prisiklijuotų patys. Aiškiai suvokiu, kad išvardydamas čia kai kuriuos

---

44 Plg. Joachim Ritter, „Hegel und die Französische Revolution" (1956). – J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M., 1977, 183–255.

45 Plg. Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a. M., 1985.

46 Plg. Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981. Papildau: skeptikas, kaip man atrodo, nors ir skelbiasi modernistu, turi būti postmodernistas. Ir jeigu jis tikrai yra skeptikas, tai ir modernybės atžvilgiu turi būti skeptiškas. Kaip tik taip jis tampa postmodernistu.

47 Plg. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, ²1965.

48 Plg. Heinrich Rombach, *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik*, Basel, 1983.

užkietėjusius modernistus išreklamavau juos kaip anoniminius postmodernistus.

O įstabiam *difuzinės postmodernybės* spektrui priskiriu visus tuos, kurie literatūriniuose spaudos puslapiuose laikomi „postmodernistais" ir patys, kaip nesunkiai matyti iš praktikos, neišplėtoję jokios arba beveik jokios šio lūžio teorijos, išpeša naudos iš nelankstaus modernizmo. Tai beatodairos, kratinio, maišalynės postmodernistai. Jų intelektinis Disneilendas yra ne kas kita, kaip klaidinga daugybingumo forma. Tai atpažįstama jau iš to, kad ši postmodernybės versija, viską suplakdama į vienodumo ir beatodairos košę, daugybingumą stačiai naikina. Viską vienodindama ji yra kur kas artimesnė modernybei nei pati mano. Ir šiaip ji yra tokia, nes naudojasi iš esmės klasikinės modernybės potencialais – mitais, jausmais, menu, – nukreiptais prieš naujųjų laikų racionalizmą. Jai tikrai tinka taiklus apibūdinimas – postmodernusis iracionalizmas. Tai – tik naujoji senoji anti-modernybė, ir todėl yra nors ir patrauklus, bet seniai nebeveiksmingas nuodas. Pagrindinė šios pseudopostmodernybės klaida buvo ta, kad pliuralizmą – o tai šiaip ar taip dažniausiai neteisingas asociacijas kelianti sąvoka – ji suvokė ir praktikavo tik kaip licenziją naikinti, o ne kaip refleksijos priedermę.

Tad suprantama, kad vienovės skliaustų naikinimo – *mathesis universalis* pabaigos, metapasakojimų nebeįtikinamumo – situacijoje iškyla įvairios pliuralizmo formos – kontraproduktyvios, abejotino efektyvumo ir veiksmingos arba, kitais žodžiais tariant, difuzinės, anoniminės ir precizinės. Mano simpatijos ir širdis priklauso vien tik pastarajai formai. Precizinis postmodernizmas įima – kaip mokslo ir meno paradigmą – jau anksčiau kituose prasmės laukuose būtina pasidariusią daugybingumo prasmės figūrą, ją analizuoja filosofiškai, persmelkia

proto galia ir gina kaip kultūros reiškinį[49]. Preciziniame postmodernizme ištirpsta XX a. modernizmui būdinga prasminė daugybingumo struktūra.

5. Naujieji laikai – naujųjų laikų modernybė – XX a. modernybė – postmodernybė

Šis pavadinimas – galimybė apibrėžti postmodernybės ir modernybės santykį, nes dabar turime patikslintą modernybės skalę: naujieji laikai – naujųjų laikų modernybė – XX a. modernybė.

Klaidinga būtų šiuo atveju daryti prielaidą, kad postmodernybė *visiškai* skiriasi nuo modernybės. Nors pavadinimas „postmodernybė" ir gali įtaigauti ją skiriant epochas, bet jis vis dėlto prasmingas ne kaip ateinančios eros pranašystė, o tik kaip santūrus dabarties apibrėžimas, o dabarčiai yra būdinga kaip tik tai, kad jos turiniai anaiptol nėra ir neturi būti visai nauji, ir tai konstatuotina nepaisant tuo tarpu neįveikiamais atrodančių nesusipratimų. Postmodernybė teigia ne novizmą, o pliuralizmą. Šis, aišku, turi ankstesnes antikos, viduramžių ir naujųjų laikų formas. Nauja čia tėra tik tai, kad pliuralizmas dabar ima vyrauti ir pasidaro būtinas – ir tai postmodernybę skiria nuo XX a. modernybės. Modernybėje pliuralizmas buvo būtinas tik pavienėse srityse, o dabar – visoje kultūros ir gyvenimo erdvėje. Ir antra,

---

[49] Aiškus daiktas, kad XX a. būta ir kitų mėginimų įveikti pliuralizmą naujais vienovės dekretais. Visuomenėje tai reiškėsi totalitariniais judėjimais, o filosofijoje, – pavyzdžiui, loginiu pozityvizmu. Analitinė filosofija nuo to laiko ir pati perėjo į postanalitinę stadiją. Iš jos nebeįmanoma ištraukti jokio prieš postmodernybę nukreipto argumento. Postmodernybėje pliuralizmas pasidaro būtinas ne vien tik neigiamų patirčių su tokiomis praeities kontrprogramomis pagrindu.

nauja tai, kad postmodernusis pliuralizmas yra radikalesnis už bet kokį kitą iki šiol buvusį, toks radikalus, kad jo nebegali amortizuoti arba pranokti jokie kontramotyvai: dabar jis logiškai turi tapti pagrindiniu įstatymu.

Lyotard'as postmodernybės santykį su modernybe yra suformulavęs taip: „Postmodernybės nėra nei po modernybės, nei prieš ją. Ji jau glūdėjo joje, tiktai slapčia"[50]. Tai yra pagrindinis vaizdas, kurio nedera išleisti iš akių. Motyvai, kurie prislopinta forma seniai egzistavo kaip šalutinės kryptys, išsibarsčiusios ir veikiau pasislėpusios nei krintančios į akis, dabar yra radikalūs ir lemtingi. Tai, kas buvo viduje, virsta matrica. Todėl nieko nuostabaus, kad Lyotard'as postmodernaus mąstymo pavyzdžių pirmiausia įžvelgia ne Wittgensteino (ne vėlyvojo, kalbos žaidimų teoriją plėtojusio Wittgensteino) darbuose, o jau Kanto proto formų skyrime, netgi Aristotelio koncepcijoje apie *phronesis* ir tezėje apie būties įvairovę[51]. Būtų nei šis, nei tas, jei postmodernybę suprastume, anot kai kurių ne ką tenutuokiančių kritikų, kaip patį naujausią *-izmą*, kuris neva reiškia kažką visų naujausia, t. y. jei pasiduotume tai klaidingai modernistinei ideologijai, nuo kurios postmodernybė iš tikrųjų atsižegnoja. Kaip tik šiuo atžvilgiu postmodernybės santykis su istorija yra iš tiesų naujoviškas ir turi kitokį svorį: postmodernybė gyvuoja ne tariamai neigdama viską, kas buvo anksčiau, ir nedemons-

[50] Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, 1986. Užrašas ant knygos viršelio.

[51] Kanto ir Wittgensteino filosofijos vadinamos „prologues à une postmodernité honorable" („garbios postmodernybės prologu". Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, 1983, 11). „Ils préparent la pensée de la dispersion ... qui forme notre contexte" („Jie iškėlė mintį apie sklaidą ... , kuri sudaro mūsų kontekstą." Ten pat, 12). Apie Aristotelį: „... celui dont je me sens le plus près, c'est justement Aristote" („... tas, kuriam jaučiu didžiausią dvasios artumą, yra Aristotelis." Jean-François Lyotard, Jean-Loup Thébaud, *Au juste*, Paris, 1979, 52; plg. ir 58–59).

truodama naujalaikiškumo, modernumo ir pažangumo, o žvelgia drąsiai į akis dabartiniam nevienalaikiškų dalykų vienalaikiškumui ir, visai nesidrovėdama istorijos, tikrina bei sveikina tai, kas buvo anksčiau.

Šiame tarpsnyje jau pasidarė suprantamas ypatingas postmodernybės giminingumas su XX a. modernybe. Filosofinis postmodernizmas kaip radikalaus pliuralizmo filosofija sutampa su šį amžių formuojančiomis naujovėmis. Postmodernus mąstymas – visai ne egzotika, o šio pasaulio filosofija, šio amžiaus filosofiškai išplėtota ir ištirpdyta tvirta ir radikali modernybė. Šia į XX a. modernybę orientuota prasme postmodernistinis mąstymas vadintinas tiesiog radikaliai moderniu, o ne postmoderniu.

Nuo modernybės postmodernybė skiriasi tik tuo, kad, pirma, išsižadėjo modernizmo, liovėsi paradoksiškai sieti išimtinumą ir pranokimą, ir, antra, kad visa, ką modernybė buvo iškovojusi tik kai kuriose srityse, dabar realizuojama net kasdienybėje. Todėl vietoj klaidingos priešpriešos skelbiama kategorijų porą ezoterinis–egzoterinis atitinkanti skirtis: tikrovėje (egzoteriškai) postmodernybė realizuoja tai, ką modernybė iš pradžių išmėgino tik specialiose srityse (ezoteriškai). Postmodernybė yra egzoterinė kadaise buvusios ezoterinės modernybės forma. Kaip galimybė radikalus pliuralizmas, kokį postmodernybė pažįsta ir išpažįsta, buvo pastebėtas jau prieš modernybę, bet neišplaukė į paviršių. Būdinga tai, kad, sakysim, po Kanto, kuris naujaisiais laikais buvo palyginti detaliai diferencijavęs racionalumo tipus, filosofijos arenoje pasirodė vienovę teigiančios idealizmo programos. Vėliau XX a. modernybė vis labiau įžvelgė finitizmą, heterogeniškumą ir pliuralizmą, bet realizuoti teįstengė pavieniais atvejais. Tik postmodernybė ėmėsi plačiu mastu įgyvendinti šį naują prasmės konceptą[52].

Taigi XX a. modernybė, kuria remiasi postmodernybė, savo ruožtu reiškė skyrimąsi su modernybe naujųjų laikų prasme. Ir šios skyrybos įvyko – o tai buvo itin reikšminga – naujųjų laikų įkarštyje, mokslinio racionalumo srityje. Todėl jos buvo lemiamos ir ryžtingos. Jų metu viena modernybė atsiskyrė nuo kitos, XX a. modernybė, kuri radikaliai ir ekstensyviai ištirpdoma postmodernybėje, atsisveikino su naujaisiais laikais kartu su visa jiems priklausančia modernybe. Todėl mano pagrindinė tezė, kad postmodernybė iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip XX a. radikalioji modernybė, nereiškia, kad ji visai nėra *post*moderni, o reiškia tiksliai, kad ji gyvuoja po tos modernybės, kurią mes aiškiau ir suprantamiau apibrėžiame kaip „naujuosius laikus"[53]. „Postmodernybė" legitimuojasi kaip tik atsiskirdama nuo naujųjų laikų ir jų formų[54].

---

[52] Įdomu, kad net architektūros diskurse, kur atsiskyrimo nuo XX a. modernybės tendencija gerąja prasme yra stipriausia, postmodernybės santykiui su modernybe būdinga ne ekskliuzija, o inkliuzija. Lyotard'as šią įžvalgą filosofijai taip ir pateikė, o Jencksas, kurį kitu požiūriu galima laikyti Lyotard'o antipodu, ją pavadino „vienu iš nuostabių, net lemiamų postmodernybės požymių": „Moderniąją architektūrą ir formalybę ji įima kaip galimus sprendimus. ... Modernybė yra tokia ekskliuziška, kaip Mieso van der Rohe's architektūra, o postmodernybė – tokia totaliai inkliuziška, kad net savo puristinei priešybei palieka vietos." (Charles Jencks, *Die Sprache der postmodernen Architektur. Die Entstehung einer alternativen Tradition*, Stuttgart, ²1980, 7–8.) Neturi reikšmės, ar tai laisvai formuluojama, kaip daro Lyotard'as, ar kiek pritemptai, kaip pateikia Jencksas, abiem atvejais aišku viena: postmodernybė yra ne anti- ir ne trans-moderni: ji stoja tik prieš visas tas pažiūras ir tuos bruožus, kurie kertasi su principiniu pliuralizmu, nesvarbu, ar tos pažiūros ir tie bruožai yra premodernūs, modernūs ar hipermodernūs.

[53] Šią tezę pirmą kartą plėtojau str. „Nach welcher Moderne? Klärungsversuche im Feld von Philosophie und Architektur". – *Moderne oder Post-Moderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, hrsg. von Peter Koslowski, Robert Spaemann, Reinhard Löw, Weinheim, 1986, 237–257.

[54] Tai patvirtina ir kai kurie postmodernieji kritikai, pavyzdžiui, Habermasas. Jis išskiria postmodernybę ne, tarkim, XX a. modernybės, o „Švietimo projekto" atžvilgiu (plg. „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt", 452).

Nuo naujųjų laikų postmodernybė atsiskiria be jokių išlygų – ir pagal formalius buožus, ir pagal pagrindinį turinį. Apie tai, kaip ji atsisveikina su prievartine vienove ir išimtinumo patosu, jau kalbėjome. Tačiau tas atsisveikinimas taip pat implikuoja ir atsiribojimą nuo grynai techninės orientacijos apskritai, ir nuo tam tikrų techninių procedūrų tokiu mastu, kiek šios susijusios su skirtybės absorbcija, kitaip sakant, kiek jos nori grynai techniškai pavyti filosofiškai priimtą pasaulio vienodinimo projektą. Šią skiriamąją liniją gerai brėžia kaip tik Lyotard'as. Kadangi naŭjosios informacinės technologijos atlieka vienijimo funkciją ir veikia kaip sistemos viešpatavimo operatoriai, postmodernizmas kategoriškai stoja prieš jas; bet kadangi jos (tarkim, laisvu priėjimu prie duomenų bankų) sudaro sąlygas reikštis pliuralizmui ir gali funkcionuoti kaip postmodernios demokratiškos gyvenimo formos tarpininkės, postmodernizmas jas sveikina. Šios skirties logika yra paprasta: postmodernybė neina į jokias sąjungas su niekuo, kas tolydžiai (o tai reiškia – pagrindiniu vienodinimo arba išimtinumo aspektu) tęsia naujuosius laikus, priešingai – ji yra tam griežtai opoziciška. Postmodernybė yra tokia modernybė, kuri nebepasiduoda naujųjų laikų tiražavimui: XX a. ji tuos tiražus išperka[55].

O koks postmodernybės, kuri kaip egzoterinė modernybės forma kirto tokį stiprų smūgį XX a. modernybei ir yra skiriama nuo ankstyvųjų ir klasikinių naujųjų laikų, santykis su tuo, ką galima pavadinti naujųjų laikų modernybe, t. y. koks santykis su intensyvinimo ir dvejopomis naujųjų laikų formomis, kurioms buvo būdinga tai, kad priešingi moty-

---

[55] Kaip tik ši konsteliacija būdinga, beje, ir Lyotard'o 1985 m. Paryžiaus Pompidou centre organizuotos postmodernaus meno parodos „Les Immatériaux" („Nematerialybė") šūkiui ir rezultatams.

vai priklausė pagrindinei krypčiai ir kartu formavo bendrą vaizdą? Atsakymas aiškus: postmodernybė juose įžvelgia tą fazę, kurioje siekiamas pliuralizmas buvo užgniaužiamas, nes patys kontramotyvai, užuot gynę postmodernistinį daugybingumą, dar tebesišliejo prie naujųjų laikų išimtinumo dvasios. Šiaip ar taip, tai yra taisyklė, ir parodyti, kad šie tariami kontranaujieji laikai arba tos tariamos kontramodernybės iš tikrųjų dar tebėra visai naujalaikiški dalykai, buvo šio skyriaus uždavinys.

Žinoma, kaip visose tokio pobūdžio bendrybėse, taip ir čia yra išimčių. Apžvalgos pateikia apibendrintą vaizdą, o smulkmenose gali būti ir nuokrypių, bet tai nereiškia, kad pačios apžvalgos neteisingos. Tad čia esama vadinamųjų postmodernistų *avant la lettre* (*anksčiau nei atsiranda toks jų pavadinimas*). Vienas iš jų – ir, be abejo, vienas iš didžiausių – buvo Diderot. Jis ne tik teoriškai pasisakė už metodų pliuralizmą, bet ir praktiškai pasitelkdavo nepaprastai skirtingų diskursų rūšių. Kuo daugiau tokių kaip Diderot ir kuo mažiau d'Alembert'ų! – štai postmodernisto svajonė. Todėl postmodernistas linkęs aršiai kautis su ankstyvaisiais naujaisiais laikais, naujųjų laikų modernybėje daugiau randa dėl ko apgailestauti negu džiaugtis ir tik XX a. pasijaučia tikrai kaip namie. Jis įsitikinęs, kad tik dabar ryškėja šis postmodernistinis žvilgsnis į naujuosius laikus ir modernybę, bet ateityje jis bus pagrindinis.

IV SKYRIUS. POSTMODERNYBĖ VISIEMS: POSTMODERNIOJI ARCHITEKTŪRA

Nors architektūra ir nėra ta sritis, kur postmodernybė pasireiškė anksčiausiai, bet užtat čia ji ryškiausia. Iš architektūros ir ginčų dėl jos kiekvienam šiandien žinoma, kad esama postmodernybės programos – ir ne vien kaip idėjos, bet ir kaip realybės. O tai, kad kaip tik architektūra ėmė vykdyti tokią svarbią funkciją, yra nepaprastai reikšminga naujajai postmodernybės struktūrai. Tiesa, modernybė nuo seno atliko pirmaujantį vaidmenį estetikos dalykuose, tačiau niekuomet šiuo atžvilgiu pirmosios vietos neužėmė architektūra. Tai, kad postmodernizmo laikais architektūra, tas viešasis menas *par excellence,* įgyja tokią signalo funkciją, rodo, jog visuomeninė funkcija postmodernybei yra pasidariusi be galo svarbi. Tai žymi esminį pokytį modernybės atžvilgiu. Modernybei buvo būdingas veikiau autizmas ir tam tikras diktatas, o postmodernybė orientuojasi į visuomenę ir pabrėžia pliuralizmą.

1. Postmodernu ir modernu: avangardinis estetiškumo statusas

Bendroji avangardinė estetiškumo funkcija yra Švietimo pripažintas dalykas. Todėl kai ši funkcija pabrėžiama

postmoderniojoje architektūroje, modernybė nelaidojama, o tęsiama kitu pagrindu. Tas, kas teigia kitaip, turi labai menkai nutuokti apie modernybę ir ribotai įsivaizduoti Švietimą. Toks įsivaizdavimas negali būti orientuotas nei į Diderot, nei į Kantą, jis nepajėgus rasti vietos nei tauriajam Alexanderiui Gottliebui Baumgartenui, nei ekscentriškajam Charles'ui Baudelaire'ui.

Švietimas anaiptol nebuvo grindžiamas paprastu racionalizmu. Jis kaip tik kritikavo *ratio* vienpusiškumą ir dogmatizmą. Tačiau jis mokėjo ir apsisaugoti nuo kito kraštutinumo – nuo vienpusiško pasidavimo priešingai jėgai ir nuo įklimpimo į iracionalybę. Švietimas buvo ne tik racionalus: jam būdinga dvilypė racionalumo ir emocionalumo figūra[1]. Kaip tik toji figūra tenkina Švietimo turinį ir maksimą. Jei, Kanto žodžiais tariant, žmogui svarbu „ištrūkti iš dėl savo paties kaltės neišaugto nebrandumo", tai jam svarbu ištrūkti ir iš to nebrandumo, kurį žmonės sukelia skirdami sau kaip vaistus gryną racionalizmą. Prieš tokius negalavimus Švietimas siūlo specifines estetines korektyvas.

Jau Prancūzijoje Švietimas buvo nuspalvintas nepaprastai emociškai ir estetiškai – užtenka prisiminti tokį autorių kaip Diderot. Tas, kuris prieš daugiau nei du šimtus metų patarė pereiti nuo vienos energijos formos prie kitos ir įspėjo, kad šiuo atveju reikia galvoti apie vaikaičių kartą, pagrįstai vadintinas švietėju. Tačiau šį patarimą Diderot davė ir kaip „Rousseau sekėjas", ir kaip ankstyvasis „romantikas" (jis įžvelgė ilgalaikę grėsmę miškams), ir todėl jo racionalumas visur buvo suporuotas su jausmais. Savo *Pensées Philosophiques* („Filosofinius apmąstymus") jis pradėjo ryžtingai pasisakydamas už aistras ir stodamas prieš viso-

[1] Tai taikliai pabrėžė Panajotis Kondylis stambiame veikale *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (Stuttgart, 1981).

kio sustabarėjusio racionalizmo kvailybę. Jo materializmas buvo sensualizmas. Kartu su šviesos jėga jis suprato ir gynė taip pat ir tamsos tiesą: Rameau sūnėnas, be abejo, nėra joks ribotas Švietimo idėjų paveiktas miestelėnas, ir Diderot jo nesuniekino – dialoge jį tik sustiprino.

Vokietijoje Švietimo estetizmas įgavo termino statusą. Jis susiformavo į savarankišką filosofijos discipliną – „estetiką". Šiam Švietimo kūdikiui buvo lemta padaryti nuostabią karjerą. Vėlèsniosios ir santūresnės estetikos formos persmelkia visą modernybę. Su šia kryptimi susijusi avangardinė estetizmo funkcija. Baumgartenas estetiką traktavo ir pagrindė kaip korekcinę vienpusiško racionalizmo discipliną. Jis siekė atsižvelgti į juslinio suvokimo tiesą, išvaduoti jį ir koreguoti racionalistinius iškraipymus. Tada juslumas ir *ratio* dar tebeatrodė mąstytini kartu. Tačiau netrukus tame *ratio* ir juslių papildomosios distribucijos santykyje, kurio nepripažinęs joks švietėjas nėra švietėjas, viršų paėmė estetinis polius. Pažangos pradmuo jame glūdėjo jau iš pat pradžių, o dabar pakilo į absoliučios pranašystės rangą ir jam buvo patikėta išganymo funkcija.

Schilleris, kuriam atrodė, kad Švietimas įstengė suvokti save tik estetikoje, „nes vartai į galvą atveriami tik per širdį", estetiškumą laikė nebe vien korekcine racionalumo instancija, o žmogaus tobulybės forma. Estetiškumas dabar buvo daugiau nei pavyzdinis dalykas. Jis imtas įgyvendinti. Aiškus daiktas, kad tuo Švietimo pradas buvo ne tik ištirpdytas, bet ir suvienpusėjo. O perkrova estetikai neišeina į gera – ji parengia dirvą nuosmukiui.

Klaidingą universalumo siekį koreguoja faktiškas dalinumas. Jei į tai atsižvelgiama, prasminga estetikos kaip lyderės funkcija gali išlikti. Nuo šiol estetika tėra tik *viena* žvaigždė dieviškoje modernybės padangėje, bet kaip tik jai pavesta rodyti ateitį. Tai yra būdas, kaip ypatingai meno si-

stemai modernybėje priskiriama visumos reikšmė. Nuo to laiko meno vieta yra protarpiais išnyrančioje obsesijoje, kurios vardas – *bendrasis meno kūrinys;* tai vieta tarp dviejų siekiamybių, iš kurių viena skelbia, kad pasaulį reikia padaryti estetiškai tobulą, o antra perša trumparegišką *l'art pour l'art* (menas menui) idėją, skelbiančią, kad menas turi gyvuoti tik sau ir nekvaršinti sau galvos dėl pasaulio. Šiais poliais remiasi tokios skirtingos asmenybės kaip Klee ir Mondrianas arba Bennas ir Adorno. Menas yra tarp tų polių. Jis estetiškai kuria socialinio ir individualaus gyvenimo modelius: šiam gyvenimui jis gali daryti įtaką, bet negali jo konstruoti. Kaip tik išlaikydamas atstumą nuo tikrovės jis gali būti pirmesnis ir atlikti avangardo funkcijas. Uždavinį jis įvykdo tada, kai santykiai su gyvenimu esti įtempti. Jürgenas Habermasas kalba apie „šiuolaikinio meno sensibilizacijos potencialą"[2], Carlas Friedrichas von Weizsäckeris – apie meno „seismografinę funkciją"[3], o Peteris Wapnewski's – apie meną kaip „kilniausią socialinę energiją"[4]. Modernybė iš meno tikisi – tikėjosi ir tikėsis – ne amžinųjų tiesų vaizdavimo, o to, kas bus, suvokties, naujų tinkamų kelių atradimo, gyvenimo formų projektų. Postmodernybė to tikisi nemažiau. Tuo ji yra moderni.

---

2 Jürgen Habermas, „Die neue Unübersichtlichkeit". – *Kleine politische Schriften V,* Frankfurt a. M., 1985, 49.

3 Carl Friedrich von Weizsäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit,* München–Wien, 1983, 31, 424.

4 Peter Wapnewski, „Überlegungen zum Ort der Kunst in unserer Gesellschaft". – *Projekt Bundeskunsthalle,* Berlin, 1979, 12–18, čia 17.

2. *Postmodernizmas* versus *modernizmas: pliuralistinė nenurodomoji visuomeninė architektūros funkcija*

XX a. modernybė taip avangardiškai pirmą kartą pasireiškė ir architektūroje, kuri, be abejo, yra išvis gan ypatingas ir keblus menas. Ji kuria realybę labiau nei kiti menai ir yra vieša. Realumas jai suteikia galimybę formuoti užbėgant laikui už akių ir kuriant ilgalaikiais kūriniais. Viešumas uždeda ypatingas pareigas – su sąlyga, jei visuomenę demokratiškai suprasime kaip duotybę, o ne kaip manipuliacijų objektą.

Tad XX a. architektūrą be jokios abejonės formavo demokratinės intencijos. Industrializacijos procesas iš grėsmės turėjo virsti šansu. Estetiniam šiurkštėjimui mėgino priešintis architektų, dizainerių, taikomosios ir vaizduojamosios dailės atstovų susivienijimas „Deutscher Werkbund" („Vokiečių verkbundas"). Behrenso ateljė Berlyne buvo stengiamasi sieti techniką, pramonę ir dizainą. Iš čia ištekėjo trys moderniosios architektūros žvaigždės: Le Corbusier, Gropius ir Miesas van der Rohe. Nesvarbu, kad Martas Stamas dirbo Frankfurte, Bruno Tautas – Berlyne, o Karlas Ehnas – Vienoje, pastangos sukurti aplinką, patogią gyventi žmogui, buvo akivaizdžios. Tai pasakytina apie daugybę statinių – nuo Savoye vilos iki Karl-Marx-Hofo.

Tačiau tai, ką sunkiai suvokia kiekvienas modernizmo bičiulis (o čia toks ir kalba), o suvokti būtina – kas seniai jau ranka pasiekiama, tik širdis ir galva tam ilgai priešinosi, – yra išvadavimo pastangų virtimas diktatoriškomis realybėmis, yra to modernizmo dialektika, išvirkščioji jo pažangos pusė. Kükelhausas pokario architektūrą pavadino karo tąsa,

tik kitomis, architektūros, priemonėmis[4a]. Turėdami prieš akis visą moderniąją architektūrą, galime pasakyti, kad jos pradininkai, jaunystėje kovoję su rūmų galybės raiškomis ir gyrę pramoninių statinių demokratiškumą, vėliau buvo priversti patirti, kaip jų propaguojamas demokratinis-utopinis statybų tipas, gracingu plieno karkasu paremtas daugiaaukštis statinys, virto nauju statybų galybės tipu. Visai neatsitiktinai prakalbome apie priešingybę. Analizė pakibs ore, jei išoriniai motyvai neturės vidinių.

Pagrindinė moderniosios architektūros kryptis pagimdė ir nepaprastą suvienodėjimą. „Tarptautinis stilius" – štai tas liūdnas ir taiklus jos pavadinimas. Modernioji architektūra buvo avangardinė. Tačiau jos vizijos realizacija – ne tik lėkšta, bet dažnai net siaubinga. Teiginys, kad realizacija neatitinkanti vizijos (todėl ir jos neneigianti), yra pernelyg paprastas išsisukinėjimas. Modernizmas buvo iš principo linkęs į vienodumą. Jo esmė – preskriptyvizmas. Visuomenė, į kurią modernizmas kreipėsi, kurią įsivaizdavo arba mėgino kurti, buvo anoniminė, nereali, kosmopolitiškos orientacijos. Todėl šis projektas šansą pavertė niekais.

Postmodernizmas nepritaria modernizmo vienodumui ir preskriptyvinei laikysenai. Pavyzdinę funkciją jis mėgina atlikti kitaip. Jis kreipiasi ne į anoniminę ir hipotetinę, o į konkrečią ir realią visuomenę. Jis ketina ne diktuoti, o komunikuoti. Suprantama, jis irgi kuria struktūras – tačiau ne vienodumo, o pliuralizmo pagrindu.

Taigi pagrindinė modernizmo ir postmodernizmo priešpriešos ašis, kurią sudaro vienodumas ir pliuralizmas, akivaizdžiai iškyla kaip tik architektūroje. Kad geriau išgvildentume ir suprastume šį pagrindinį skirtumą, sutelksime dėmesį į

[4a] Plg. Hugo Kükelhaus, *Organismus und Technik. Gegen die Zerstörung der menschlichen Wahrnehmung*, Frankfurt a. M., 1979, 75.

svarbiausia – į modernybės ir postmodernybės santykį su tuo, kas tradiciška ir nauja. Eidami šia kryptimi pamatysime, kur slypi modernybės menkystės šaknys ir kaip postmodernybė stengiasi – pagal išgales – to blogio išvengti.

3. *Modernizmas: tradicijų atsisakymas ir žingsnis inovacijų link*

Akivaizdu, kad visa estetinė XX a. modernybė ir jos žanrai ryžtingai atsisakė tradicijų. Ji konstitavosi žengdama radikalų žingsnį inovacijų link. Tik keliais sakiniais priminsime, kad tapyba nuo vaizdavimo perėjo prie abstrakcijos, muzika – nuo tonacijos prie atonacijos, poetinė kūryba – nuo mimetinės prie absoliučios poezijos. Nustota pasauliniu mastu periminėti ir meno kūriniuose perteikinėti išankstines prasmes, imta generuoti savas – autonominių meno kalbų prasmes. Palyginti ryžtingai ir baletas nusigręžia nuo klasikinės raiškos, pasukdamas prie modernaus charakterinio šokio, kuris klasikinį kūno treniruotumą pakeičia nauju vitališkumu.

Tai yra radikalūs pokyčiai viso, kas buvo anksčiau, atžvilgiu. Ir jei kai kurie dalykai turi pirmines formas, tai, įdėmiau į jas įsižiūrėjęs, dar kartą pamatai didžiulį skirtumą. Pavyzdžiui, yra žinomas senas ateljė praktikuotas testas, leidžiantis kompozicijos proporcingumą tikrinti apverčiant paveikslą aukštyn kojomis. Tačiau jis nebuvo savitikslis – tai buvo tik būdas tikslui siekti. Kai Goethe peikė, kad „tapytojo Friedricho paveikslai taip pat atrodo ir apversti“[5], turėtas

---

[5] Taip kalbėjęs Goethe Sulpizui Boisserée supykęs dėl „dabartinės meno būklės“; cituojama pagal: Klaus Lankheit, „Die Frühromantik und die Grundlagen der 'gegenstandslosen' Malerei“. – *Neue Heidelberger Jahrbücher*, Neue Folge, 1951, 55–90, čia 58.

galvoje aiškiai neigiamas vertinimas. Manyti, kad muzikinio kūrinio dermė pati savaime – kaip ir abstrakčioje tapyboje – galinti perteikti vaizdo prasmę, tradiciškai buvo tiesiog neįmanoma. Tokius esminius skirtumus, o ne pirmeiviškumą, išryškina žvilgsnis į tariamas ankstesnes formas.

Praeities privalomybių atsisakymo radikalumas yra stiprinamas sąmoninga ir aktyvia to atsisakymo propaganda. Štai ypač akiplėšiškas pavyzdys: futuristai teigia ne vien tai, kad lenktyninis automobilis pranokstąs Samotrakės Nikės grožį, bet, tuo remdamiesi, užsipuola visą senąjį meną ir jo instituciją – muziejų. Puolimas, kuris nukreiptas prieš XIX a. muziejinio skonio identifikacijos figūrą – Samotrakės Nikę – ir muziejų *par excellence* – Luvrą, kur toji statula garbingai buvo rodoma, pasiekė viršūnę, kai pasigirdo reikalavimas griauti muziejus: „Brûlez Louvre!" („Sudeginkite Luvrą!") – tą kiek senesnę formulę atgaivina Marinettis.

Lygiai tokio pat radikalaus būta ir išsižadėjimo, kurį ėmėsi įgyvendinti *architektūra*. Aišku, tam turėta protingų argumentų. Pirmiausia teikiamas nenuginčijamas argumentas, kad kiekviena epocha atsisveikindavo su praeitimi, o tas, kuris mano esant kitaip, meną painiojąs su archeologija. Yra dar argumentas apie laiko dvasią, kuri dabarties bruožus įžvelgia industrializacijoje, technizavime ir kapitalizavime; kviečiama tuos bruožus pripažinti ir išreikšti. Galiausiai pateikiamas svarbiausias argumentas – ekonominis: lyginamos laiko sąnaudos ir skaičiuojamos išlaidos bei nauda.

Pavyzdžiui, genialusis Otto Wagneris, Vienos ankstyvojo modernizmo pirmojo ryškumo žvaigždė, yra tikras tokios ekonominės argumentacijos meistras. Metęs priekaištus „kalboms apie įterpimus į miesto vaizdą ir pastarojo išsaugojimą" ir pelėsiais atsiduodantiems pasisakymams už „jaukias miestų aikštes ir kreivas gatveles" bei priminęs, kad gyvename nebe bydermejerio stiliaus, o „automobilių,

lėktuvų, okeaninių lainerių, šešiolika kilometrų atstumu šaudančių pabūklų, milijoninių armijų ir t. t. laikais"[6], jis pateikia tokius skaičiavimus: rūmai Vienos Žiedo gatvėje (Ringstraße), sako jis, yra masyvūs ir statyti išlaidaujant, dabartiniu požiūriu yra pasakiškai brangūs. Šių laikų statybose naudojamos tuščiavidurės plytos, paviršiai dengiami plokštėmis, ir tai taupo laiką bei pinigus (savo verslą turintis Wagneris negalėjo to nežinoti). Bažnyčios ties Steinhofu pranašumus jis pagrindžia atlikdamas Vienos bažnyčių statybų lyginamąją išlaidų ir pelno analizę. Matavimo vienetu pasirenkama „statybų suma vienam lankytojui" (sic! čia Wagneris turi galvoje ne vertybių apžiūrėti atvykstančius turistus, o prieš altorių stovinčius pamaldų dalyvius), ir tada ekonomiškai mąstantis ir visiems pirmtakams taip pat ekonomiškai mąstyti nedraudžiantis, tiktai neleidžiantis planuoti neekonomiškai Wagneris visiems nušluosto nosį. Fischeris von Erlachas gali būti patenkintas, kad Wagneris nelabai žino Šv. Karlo bažnyčios statybai išleistos sumos, todėl bent hipotetiškai jam atitenka antroji vieta[7].

Panašiais ekonominiais argumentais remiasi ir Adolfas Loosas, kai savo išgarsėjusiame straipsnyje, kuriame nors ir nesako tiesiai, kad ornamentuoti esą nusikaltimas, bet duoda tai suprasti, kategoriškai pareikšdamas: „Ornamentas – tai vėjais paleista darbo jėga"[8]. Aiškus daiktas, kad protingam žmogui neateis į galvą lengva ranka ginti besaikį ornamentavimą, prasidėjusį 1870–71 m. ekonominio pakilimo laikotarpiu. Tokiam neapgalvotam žingsniui nereikėtų pasi-

---

[6] Otto Wagner, *Die Baukunst unserer Zeit*, Wien, [4]1914, 3.

[7] Plg. *Traum und Wirklichkeit. – Wien 1870–1930.* – Ausstellungskatalog Wien, 1985, 92.

[8] Adolf Loos, „Ornament und Verbrechen" (pranešimas, darytas, kaip manoma, 1908, bet iš tikrųjų 1910 m.). – A. Loos, *Trotzdem. 1900–1930*, Innsbruck, 1931, 78–88, čia 83.

duoti dėl to, kad šeštajame ir septintajame XX a. dešimtmečiuose gyvenamieji namai išties buvo slegiamai pilki. Looso kritikuojami statiniai ne tik architektūros požiūriu buvo tokie prasti, kad juos verkiant reikėjo slėpti po visokiomis reprezentacijai naudojamomis medžiagomis[9], jie buvo dar – čia turimi galvoje dideli namai su nuomuoti skirtais butais – ir planavimu bei įranga tokie nepriimtini, kad iš tikrųjų nebuvo galima jų toleruoti[10]. Tačiau kai Loosas (beje, savo namui Michaelio gatvėje pats pastatydinęs ištaigingas kolonas, kokių nerasi visoje Žiedo gatvėje (Ringstraße) paskui nuo ekonominių argumentų pereina prie istorinių-filosofinių ir dvasinių argumentų ir pareiškia, kad neornamentiškumą pagrindžianti „kultūros evoliucija" (tad gal ir barokas buvo atkrytis į priešrenesanso laikus?) ir ornamentų nebuvimas esąs „dvasios jėgos ženklas" (tarsi jis negalėtų būti ir naivumo ženklas)[11], tada jis pats peržengia argumentavimo ribą ir pasiduoda ideologijai. Taip tvirtai reglamentuoti tariamai vienintelę istorijos logiką negali niekas, nebent leisdamas dekretus. Visa ta diskusija turi poleminę, bet ne aiškinamąją prasmę. Norima galutinai atsikratyti tradicijos. Todėl ji diskredituojama.

Tas tradicijos išsižadėjimas ir naujas purizmas būdingas ne vien architektūrai arba menui – jis aptinkamas ir filosofijoje. Sakysim, jo esama pas vienu kvartalu toliau gyvenantį Ludwigą Wittgensteiną, kuris, statydindamas namą seseriai, tai daro Looso purizmo stiliumi; negana to, savo ankstyvojoje filosofijoje puikiai išaiškina purizmo prigimtį[12]. Jame sufor-

---

[9] Plg. Wolf Jobst Siedler, *Die gemordete Stadt*, München–Berlin, 1978, 13.

[10] Plg. Michael Müller, *Architektur und Avantgarde. Ein vergessenes Projekt der Moderne?*, Frankfurt a. M., 1984, 69–72.

[11] A. Loos, „Ornament und Verbrechen", cit. veik., 88.

[12] Plg. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (pirmą kartą paskelbtas 1921 m.). Liudvigas Wittgensteinas, *Rinktiniai raštai*, iš vokiečių ir anglų kalbų vertė Rolandas Pavilionis, Vilnius: Mintis, 1995, 25–112.

muluotas ir Looso (ir visam modernizmui būdingas) etikos ir estetikos vienovės patosas[13]. Panašiai apie „ontologijos istorijos destrukciją"[14] kalbėjo ir kitas žymus to meto mąstytojas Martinas Heideggeris.

4. Išvirkščioji pusė: modernizmo absoliutizmas

Kaip tik šis – ne santūrus, o radikalus ir nuožmus – tradicijos neigimas, kuris būdingas XX a. modernizmui, dabar užkrovė pastarajam sunkią padarinių problemą. Juo atkakliau kratomasi to, kas anksčiau nustatyta, juo išimtinesnis ir privalomesnis turi darytis naujasis, esminės inovacijos klojamas pamatas. Deginant visus iš tradicijos einančius tiltus ir neigiant visas modernizmo alternatyvas, modernizmas įgauna tendencingą absoliutumo pobūdį. Nors ir išsivaduojama iš tradicinių nuostatų, tačiau prisiimama nauja – išimtinumo – prievarta.

Kiekvienas žino, kaip tas naujas pagrindas atrodo architektūroje. Jis nulemtas funkcionalizmo. Be abejo, buvo ir kitų krypčių, pavyzdžiui, konstruktyvizmas ir ekspresionizmas, tačiau ir vieną, ir kitą absorbavo arba išstūmė funkcionalizmas – vėliausiai tuo metu, kai radosi „tarptautinis stilius". Funkcionalizmas virto bendru moderniosios pasaulio civilizacijos stiliumi. Tačiau jame glūdi ne tik tai, kas gerai suprantama, bet ir kažkas nepaprastai keista.

Gerai suprantama tai, kad funkcionalizmas nutraukia ryšius su tradicija. Tuo, kad statinys turi būti ir funkcionalus, niekas niekada neabejojo. Tačiau reikalavimas, kad funkcio-

---

13 Ten pat, 6.421.

14 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen,[15] 1979, § 6, 19–27.

nalumas, jo formos pirmiausia turi paklusti estetikai, buvo iki tol negirdėta, tiesiog primestinė naujovė.

Taip pat suprantama (nors ir reikalaujama atsisveikinti su *communis opinio*) ir tai, kad šis radikalus inovacinis žingsnis nieku būdu neprovokavo kitų naujovių, o tiesiog jas stabdė. Funkcionalistinė paradigma buvo privaloma ištisus dešimtmečius, o jos apologetams netrūko išmonės, kaip nepaklusniuosius diskriminuoti ir kliudyti tikroms inovacijoms. Todėl tiesiog iš principo klaidinga – bent jau kalbant apie architektūrą – modernizmui priskirti naujovių dinamizmą ir turbulentiškumą. Modernioji architektūra žengė vieną vienintelį radikalų žingsnį, o visa kita buvo tik plėtotė. Kai dabar visas pasaulis dejuoja dėl nelankstaus sustingusio funkcionalizmo ir dėl to, kad tarptautinis stilius pasauliniu mastu išplatino architektūrinę monotoniją, atrodo įžūloka vis dar sekti seną pasaką apie nuolatines naujoves[15]. Reikia tikrai nieko nematyti, kad architektūros dalykuose ir tarptautinio stiliaus padarinių akivaizdoje būtų galima kalbėti apie nuolatinį atsinaujinimą. Turbūt neateis į galvą vadinti inovacija tik geografinį kokio nors prototipo – sakysim, plokščių stogų Islandijoje – paplitimą; inovacijos sąvoka bus pasiliekama tikriems pokyčiams įvardinti, kaip, pavyzdžiui, darė Rolandas Barthes'as, kuris (toks palyginimas tinka

---

[15] Suprantama, kyla ir kitas klausimas: iš kur toji pasaka ir kodėl modernizmo ilgalaikių inovacijų šlovinimas taip įsitvirtino ir vis nesiliauja? Atsakau trumpai: inovacijų teorema iš tikrųjų atspindi ekonominę, o ne meninę logiką. Ta teorema kalba apie meną ne kaip meną, o kaip apie prekę ir inovacijos objektą. Todėl meno rinkoje ji turi ne tik savo iškalbiausius apologetus, bet ir savo tikrąją vietą bei prasmę. Šlovinamasis specialusis naujovių tipas, kai išorės naujovė ir „naujumo" veiksnys padaromi vertėmis savaime, yra pagrindinis rinkos ekonomikos variklis. To padarinys štai koks: kas šią teoremą propaguoja moksliškai, tas išties kalba apie meną rinkos dvasia ir *de facto* moksliškai lieja vandenį ant tendencingo meno diskreditavimo ir potencialaus naikinimo rinkos sąlygomis malūno.

mašinų ir inžinerinės estetikos dvasia susiformavusiam architektūros modernizmui, juk La Corbusier pats aiškiai rėmėsi automobilio pavyzdžiu), žiūrėdamas į įvairių tipų automobilius, neimdavo vadinti inovacija kokio nors naujo atspalvio ar kito, senesnio, modelio elemento pritaikymo, o ja laikydavo tik naujos automobilių tipologijos atsiradimą, kai tikrai (kaip, tarkim, „D. S." su naujos rūšies dermės fenomenologija ir dieviška išvaizda atveju) sukuriama nauja „automobilio mitologijos kryptis"[16].

5. *Vienodumo gimimas – funkcionalizmo paradoksai*

Vis dėlto keista, kad funkcionalizmas davė pagrindą vienodam stiliui rastis. Jei forma turi paklusti funkcijai ir jei, pavyzdžiui, sandėlio, rotušės ar gyvenvietės arba valdybos pastato, universalinės parduotuvės ar sodo namelio funkcijos yra skirtingos, tai reikia tikėtis priešingo dalyko, o ne vienodumo. Kodėl funkcionalizmas, nepaisant funkcijų skirtybės, yra toks vienodas? Tai būtina išsiaiškinti.

„Funkcionalizmas – tai etiketė." Ji slepia visai ką kita. Pasižiūrėjus į didelio funkcionalisto, tokio kaip Miesas van der Rohe, darbus, tas dalykas iš karto matyti. Nors Miesas ir pritarė oficialiai tezei – „form follows funktion" („forma derinasi prie funkcijos"), – bet susiformavo savo požiūrį ir jį išreiškė. Kai Hugo Häringas laužė galvą dėl kompleksinių procesų, kurie turės vykti projektuojamoje gamykloje, Miesas jam paprasčiausiai patarė funkcijų klausimą palikti šeimininkui, o tą „angarą" daryti ganėtinai didelį – su

[16] Roland Barthes, „Der neue Citroen". – R. Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt a. M., 1964, 76–78, čia 77.

funkcijomis naudotojai patys mokės susitvarkyti[17]. Tai tikrai funkcionalistinis patarimas, bet išmintingas. Jis savarankiškai įveikia funkcionalizmo doktriną.

Dilema čia ta, kad nuolatinis funkcijų paisymas neišvengiamai virsta globa. Tada arba suteikiama daug laisvės ir variavimo galimybių – toks yra Mieso kelias (tačiau dar reikės patikrinti, ar tuo būdu tikrai išsprendžiamos visos problemos), – arba liekama nuosekliu funkcionalistu ir vadovaujamasi mechaninėmis ne tik darbo, bet ir gyvenimo procesų prielaidomis, ir todėl kai premisa pasirodo esanti nereali (taip būna beveik visada ir kaip tik tai sudaro problemą), tenka tiksliai planuoti procesus, kitaip sakant, juos programuoti. Tuomet ne „form follows function", o „life follows architecture" („gyvenimas derinasi prie architektūros") tampa šio „funkcionalizmo" šūkiu.

Išmėgintas tokio projektavimo būdas yra dekretiškas funkcijų nustatymas ir jų apribojimas. „Miestų statybos pagrindus sudaro, – rašoma „Atėnų chartijoje", – šios keturios funkcijos: gyventi, dirbti, ilsėtis (laisvalaikiu) ir judėti"[18]. Tai – Kartezijaus ir Corbusier dvasia. Štai kaip aiškiai suskaidytas gyvenimas – jei žvelgsime iš nepriekaištingo projektavimo perspektyvos. Adolfas Behne, Berlyno kritikas, jau 1930 m. apie tai išdėstė visa, kas reikia: „Namų statyba eilėmis, užsimojusi viską išspręsti ir sutvarkyti buto pagrindu, tikriausiai rimtai stengiasi dėl žmogaus. Tačiau iš tikrųjų kaip tik čia žmogus virsta veiksniu ir figūra. Žmogus turi gyventi ir jaustis laimingas; jam nustatoma tikslios ir išsamios gyvenimo būste taisyklės. Jis privalo – jei šventai laiky-

---

[17] Dėl kai kurių funkcionalizmo nenuoseklumų plg.: Julius Posener, „Kritik der Kritik des Funkcionalismus". – *ARCH* +, Jg. 7, Heft 27, 1975, 11–27.

[18] Charta von Athen, 1933, Nr. 77.

sis architektų nurodymų – miegoti atsigulęs rytų kryptimi, valgyti ir rašyti laišką motinai – atsigręžęs į vakarus, o visas butas įrengiamas taip, kad iš tikrųjų žmogus nieko kitaip ir negali daryti". „Toks gyvenviečių planavimas, kai žmogaus gyvenimas apskritai paverčiamas gyvenimu specialiai suprojektuotame būste, – apibendrina Behne šią principingą kritiką, – sumenkina ir patį gyvenimą."[19]

Taigi išlaisvinimas virsta diktatūra. Fukcionalizmas ne „derinasi", jis – diktuoja. Tai suvokia to meto Europos kritika. Netrukus, kai susiformuoja „tarptautinis stilius", apie tuos pačius dalykus prabyla ir Amerikos ekspertai. Pavyzdžiui, Frankas Lloydas Wrightas be jokių užuolankų kalba apie naujojo stiliaus „totalitarizmą"[20]. Kodėl kritika, kurią ims kartoti postmodernizmas, tada liko tokia neveiksminga? Kodėl modernistinis-funkcionalistinis universalizmas nesulaikomai plito?

Tą geriau suprasime, jei pagalvosime, kodėl Mieso siūlytas sprendimas nieko neišsprendžia. Atsisakymas diktatoriško funkcijų programavimo – o Miesas yra tokio atsisakymo meistras – ne tik nepanaikina kito, formalaus uniformizmo, bet ir gali su juo žengti petys į petį. Fukcionalizmas užtušuoja daug ką. Pirma, jis – priešingai ideologijai – slepia funkcijų valdymą (užuot paklusęs joms), antra, pridengia – priešingai programai – formalizmą, kuris orientuojasi ne į funkcijas, o, likdamas joms visai abejingas, tik kuria funkcionalumo įspūdį. Plieno ir stiklo karkasai jau ankstyvuoju laikotarpiu buvo ne tik gryna regimybė (t. y.

[19] Adolf Behne, „Dammerstock". – *Die Form*, Jg. 6, H. 6, 1930 (cituojama pagal: *Tendenzen der Zwanziger Jahre*, Ausstellungskatalog Berlin, 1977, Teil 2, 125, 126.

[20] Plg. Mathias Schreiber, „Nur Einfaches ist gewiß". – *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 73, 27.3.1986, 25.

apvalkalas, o ne tvirtas fasadas)[21], bet ilgai buvo daugiau simbolinė forma be funkcinės legitimacijos. (Funkcijų požiūriu tai itin problemiška.) Funkcionalizmas visai ne toks. Susidūręs su funkcijomis, jų nepaiso, elgiasi su jomis diktatoriškai. O tais atvejais, kai visai į jas numoja ranka, kyla funkcinės katastrofos.

Kaip Miesas buvo pasidavęs formalizmui, o ne funkcionalizmui, puikiai matyti iš jo gyvam esant paskutiniojo baigto statinio Europoje – Berlyno nacionalinės galerijos (1962–1968). Yra žinoma, kad Nacionalinė galerija radosi iš projekto, numatyto visai kitam tikslui – Bacardi romo firmos valdybos pastatui Santjage (Kuba). Todėl nė kiek nestebina, jei funkciją atitinkantys sprendimai kai kada padaromi visai atsitiktinai, o nevykusius sprendimus gimdo sistema. Funkciškai, t. y. kaip muziejui skirtas statinys, ši Nacionalinė galerija laviruoja ties tinkamumo riba, o kaip save patį reprezentuojantis pastatas – jis yra tiesiog perliukas. Be abejo, tai ne kas kita, kaip pasityčiojimas iš funkcionalizmo. Šis atvejis prikišamai rodo, kaip menkai „funkcionalizmui" terūpėjo funkcija ir kaip toli jis buvo nuėjęs virsdamas formalia universalia kalba.

Tačiau anksti išaiškėjo ir šio formalizmo keliami pavojai. Su šia tendencija ilgus metus kovojo „Bauhauzo" (Bauhaus) – aukštosios statybos ir meninio konstravimo mokyklos Vokietijoje – programa. Jau 1925 m. Paulius Klee laikė būtina įspėti: „Formalizmas – tai forma be funkcijos"[22]. Georgas Meche 1926 m. abstraktaus stiliaus siekį apibūdino

---

[21] Tai akivaizdžiai įrodė daug pagyrimų susilaukęs tos sistemos inkunabulas, Walterio Gropiuso ir Adolfo Meyerio (1911) projektuota Faguso gamykla Alfelde prie Leinės: radikaliai atsisakyti išorinių sienų buvo įmanoma panaudojant iškilų plieno karkasą, kuris atramos funkciją perkėlė į statinio vidų.

[22] Paul Klee, *Das bildnerische Denken*, hrsg. von Jürg Spiller, Basel–Stuttgart, [3]1971, 60.

kaip grįžimą į dekoratyvizmą[23]. Miesas van der Rohe 1927 m. pareiškė: „Aš pasisakau prieš formą kaip stilių"[24]. O Hansas Meyeris 1929 m. rašė: „Mes smerkiame bet kokią formą, kuri išsigimsta į formalizmą"[25]. Ir jau keletą metų anksčiau Vasilijus Kandinskis, pasisakydamas dėl savo skelbiamo tapybos ekvivalentiškumo architektūriniam funkcionalizmui, taigi reikalaudamas, kad meninė forma išaugtų iš „vidinės būtinybės", ryžtingai įspėjo, jog iš šitaip atsirandančios formos nedera daryti „uniformos": „Meno kūriniai nėra kareiviai"[26]. Tai, kad grįžtama prie šios temos, be abejo rodo nesugebėjimą spręsti pačią problemą. Ilgą laiką formalizmo nebuvo įmanoma sustabdyti. Jis iš tikrųjų virto pasaulinio masto „uniformalizmu".

6. Technikos dvasia

Tiek su funkcijomis susijęs (tik nesiderinantis, o joms diktuojantis) funkcionalizmas, tiek ir grynai formalus funkcionalizmas virto plataus masto unifikacijos veiksniu. Varomoji jėga buvo abiejuose glūdinti techninė dvasia. Kaip tik pastaroji modernizme *eo ipso* gimdė vienodėjimą. Techninei dvasiai tarnavo abu funkcionalizmai – Corbusier ir Mieso van der Rohe's, ir šie architektai tai darė ne vien žodžiais, bet ir darbais. Le Corbusier, paskelbęs namą „gyvenamąja mašina", išdidžiai teigė: „Garlaivio, lėktuvo ir automobilio vardu mes pasisakėme už sveikatą, logiką, drąsą ir tobulumą"[27]. Šį teiginį reikia skaityti

[23] Plg. Hans Wingler, *Das Bauhaus,* Ramsche, ³1975, 123–124.

[24] *Tendenzen der Zwanziger Jahre,* Teil 2, 93.

[25] Reiner Wick, *Bauhaus–Pädagogik,* Köln, 1982, 46.

[26] Wassily Kandinsky, „Über die Formfrage". – *Der Blaue Reiter,* hrsg. von Wassily Kandinsky und Franz Marc, München, 1912, 74–100, čia 78/1.

[27] Le Corbusier, *Ausblick auf eine Architektur,* Braunschweig, ⁴1982, 23 ir 33.

du kartus – jį privalu girdėti ir kaip pripažinimą. (Mes, šiandieniniai, kurie sužinojome karčią funkcionalizmo išvirkščiosios pusės tiesą, taip pat žinome, kad šitam garlaivio, lėktuvo ir automobilio vardu projektuojamam pasauliui būtina priešintis kitu – žmonių – vardu.) Panašiai kaip Corbusier savo tikslą nusakė ir Miesas van der Rohe: jis norįs „kurti architektūrą technologinei visuomenei"[28]. Ir – kad netrūktų nė vienos žvaigždės iš žvaigždyno trijulės – paminėsime ir Walterį Gropiusą, kuris minėtą „naująją „meno ir technikos" vienovę" pragmatiškiausiai skelbė tuo metu, kai dėstė „Bauhauze" (o vėliau be jokių skrupulų realizavo)[29]. „Funkcionalizmas" iš esmės yra ne kas kita, kaip (galiausiai vien tik) technicizmo grāžinimas[30].

Šiai pagrindinei techno-loginei moderniosios architektūros orientacijai galimybę atvėrė architektūros susiliejimas su pramone. Iš pradžių buvo manoma, kad tas susiliejimas duos galimybę geriau įrengti gyvenamuosius būstus, o architektūrą padarys šiuolaikiškesnę. Tačiau architektūra

---

[28] Plg. Matthias Schreiber, „Nur Einfaches ist gewiß", cit. veik., 25.

[29] „Kunst und Technik – Eine neue Einheit" („Menas ir technika – nauja vienovė") – taip skamba pranešimas, kurį Gropiusas skaitė 1923 m. „Bauhauzo" savaitės proga ir kuris nuo to laiko sudarė „Bauhauzo" mokymo programos pagrindą (plg.: Hans Wingler, *Das Bauhaus*, Bramsche, [3]1975, 15).

[30] Krinta į akis tai, kad techninio pobūdžio įnorių turi ir visos priešingos kryptys. Bruno Tautas knygoje *Alpine Architektur* („Alpių architektūra" – Hagen i. W., 1919) sukuria menišką Alpių transformacijos fantasmagoriją. Jis siūlo nušlifuoti keturių kilometrų aukščio kalnus ties Cermato (Zermatt) miesteliu išgaunant brangakmenio efektą. „Turi suspindėti grožis – reikia pertvarkyti Monte Rosa ir prieškalnes iki pat žalio slėnio." (p. 16) Taip romantizmu nuspalvintas ekspresionizmas virsta techninės dvasios hiperbole. Panašiu ekspresionistinio patoso ir technoidinio pagrindo dvilypumu išsiskiria ir Wassily'jaus Luckhardto tais pačiais metais darytas paminklo, skirto darbui, eskizas; tą paminklą autorius pavadino „Džiaugsmui" („An die Freude"; guašas, kartonas, Akademie der Künste, Sammlung Baukunst, Berlin): žmonių minios renkasi aplink į raketą panašų fetišą, kuris jas, tarsi dulkių daleles, siurbia į save. Idealas – totališkas, o stabas – technoidiškas.

ilgam pasidarė pramonės tikslų įgyvendinimo partnere. Ji nieko nebekoregavo, o tik ėmė tiems tikslams pritarti. Galų gale, pateikusi geriausius kūrinius – kapitalizmo paminklus dangoraižius, ji atskleidė savo nuostatas. Be architektūros sąjungos su pramone neįmanoma įsivaizduoti nei statinių vienodėjimo tendencijų, nei to vienodėjimo mastų, o tokią sąjungą ji galėjo sudaryti todėl, kad pati iš esmės jau buvo sutechniškėjusi ir mąstė ekonomikos kategorijomis. Hermannas Hesse dar 1912 m. konstatavo, kad estetika, kuri apsimeta esanti etiška, iš tikrųjų gali būti tik ekonomika: vokiečių menininkų susivienijime „Deutscher Werkbund menininkai dirba kartu su amatininkais ir pramonininkais kovodami su šlamštu ir siekdami darbo kokybės. ... Turimas galvoje skonis kaip moralės dalykas, bet moralė čia reiškia tą patį ką ir ekonomika"[31]. Paprastas formas – tą patvariausią modernizmo vienodinimo priemonę – Le Corbusier gyrė kaip kosmines elementarybes, o jos, be abejo, (keistas sutapimas?) buvo patogiausios ekonomikai.

Moderniosios architektūros monopolizmo pretenzijas ir uniformizmo efektus galima suprasti tik tada, kai suvoki jų vidinį technicizmą, kuris toms pretenzijoms ir tiems efektams įkvepia tikėjimą planavimu, suteikia struktūrinimo polėkį ir apdovanoja neregėta beatodaira, kai atsižvelgi į šitos dvasios sąlygomis įmanomą ir siekiamą sąjungą su industrializacijos procesu ir analizuoji moderniosios architektūros sistemą ne atskirai, o tame funkcijų kontekste[32].

---

[31] Cituojama iš: *Zwischen Kunst und Industrie. Der Deutsche Werkbund*, – Ausstellungskatalog München, 1975, 13.

[32] Šioje Le Corbusier programos atkarpoje trumpai minimi visi abejotini elementai: „Prasidėjo nepaprasta epocha. Nauja dvasia tvyro pasaulyje. Pramonė, smarki kaip upė, kuri veržiasi ten, kur jai reikia, duoda mums naujų papildomų priemonių, atitinkančių naujos dvasios kupiną epochą.

Tai nėra jokia siaubo vizija. Tik kvailiai galėtų nepastebėti didžiulių moderniosios architektūros laimėjimų. Ir priešingai: reikėtų būti vienakiui, kad nematytum dvilypumo. Čia kaip tik ir kalbame apie skaudžiausią šios architektūros vietą – būtina suvokti jos vienodinimo ir totalizacijos požymius. Tai be galo sunku, bet svarbu. Uždavinys būtų pernelyg paprastas, jeigu manytume, kad tai, į ką nuo septintojo dešimtmečio reaguojama neigiamai, tėra vien modernizmo išsigimimas ir klystkeliai. Dabar miestai palydovai mums kelia pasibaisėjimą, o trečiajame dešimtmetyje tai buvo suformuluota ir aistringai ginama programa. Hilberseimerio 1924 m. siūlytas „aukštuminių namų miesto" projektas daro tokio totališko, vienodo ir vaiduokliško miesto įspūdį, kokio niekada nesukūrė joks vadinamasis „išsigimimas".

Kai postmodernizmas nusigręžia nuo modernizmui būdingo vienodinimo, jis neišleidžia iš akių ne tik – aiškus daiktas – vėlyvojo modernizmo išsigimimo, bet ir – visiškai teisėtai – uniformistinių ankstyvojo modernizmo projektų ir utopijų bruožų. Šiais samprotavimais norėjome atskleisti funkcionalizmo paradoksiškumą: nors gyvuoja funkcijų įvairovė, vis tiek jis nukrypsta į vienodumą. Ši dialektika rodo, kad modernizme jau esama viduje slypinčios, o ne iš išorės primestos priešybės. Vienodinimas glūdi pačiame modernizmo principe. Tuo dar kartą įsitikinsime, kai nuo šių svarbiausių dalykų svarstymo pereisime prie specifinio klausimo – modernizmo santykio su tradicija.

Būtinybė taupyti įsakmiai valdo mūsų veiksmus ir mąstymą ... Pagrindinė atsinaujinimo laikų architektūros pareiga – perkainoti galiojančias vertybes, peržiūrėti pagrindinius namo elementus ... Būtina sukurti dvasines prielaidas serijinei namų statybai, dvasines prielaidas gyventi serijinės statybos namuose". (*Ausblick auf eine Architektur*, 24.)

7. Modernizmo ryšys su tradicija: faktiškai egzistuoja – oficialiai neigiama

Ir funkcionalioji architektūra turi savo protėvius. Tik jinai juos slepia, be to, ir jos naujos kalbos priemonės yra tokios neįprastos, kad senieji priesakai vos teprasišviečia ir taip greitai nėra atpažįstami. Laikantis tradicijų verdikto, jų, žinoma, ir nereikia atpažinti.

Jau pačioje pramoninėje statyboje išryškėja giminystė su vienu senovės architektūros tipu, ir ne su bet kokiu, o tiesiog su klasikine architektūros paradigma – su graikų šventyklos modeliu. Walterio Gropiuso ir Adolfo Meyerio pramoninės statybos inkunabule, 1911 m. pastatytoje Faguso gamykloje Alfelde prie Leinės upės, galima aiškiai įžvelgti šią paslėptą funkcinę plieno ir stiklo architektūros sąsają su graikų statybos pavyzdžiu. Apie tai liudija vertikalių ir horizontalių linijų ryškumas, formų sekų reguliarumas ir kartojimasis, didelis atvirumas ir permatomumas.

Geriausiai ši giliai glūdinti modernizmo ir antikos sąsaja išryškėjo ir pasidarė matoma modernizmo epochos pabaigoje Mieso van der Rohe's suprojektuotoje Berlyno nacionalinėje galerijoje[33]. Miesas, kuris buvo gerai susipažinęs su Schinkelio klasicizmu, čia sukūrė akivaizdžią šventyklos architektūrą, kurioje, tiesa, nėra nieko istoriška ar eklektiška, bet kuri, kalbėdama tik savo epochos kalba, padovanoja pasauliui antikos paradigmos ekvivalentą. Viskas čia yra kitaip – nuo medžiagų iki sintaksės: T formos atraminės sijos – standartiniai moderniosios statybos elementai, anot Mieso van der Rohe's vaizdingų palyginimų, kartu ir moderniosios architektūros „dorėni-

[33] Apie abiejų čia minimų statinių funkcijų problemas jau kalbėjome. Dabar aptariame vien tik tradicijų aspektą.

nės kolonos" – pastatytos ne statinio kampuose, o įtrauktos į gilumą, tad statinys nėra suręstas blokas, o savo permatomumą pabrėžtinai išryškina aplinkos fone. Taigi struktūra yra kitokia, faktūra – taip pat visiškai kitokia negu antikoje, tačiau dėl matmenų dermės, ritmo kaitos ir proporcijų taikymo prie vietovės iškyla tobulas antikos ekvivalentas, proto žiūra. Galiausiai orientavimasis į pavyzdį atskleidžia dar vieną būdingą meninę priemonę: horizontaliosios stogo linijos nedidelis išlenkimas – būtinas, kad nesusidarytų kybojimo įspūdis – centimetro tikslumu atitinka Partenono architravo išlenkimą.

Suprantama, ir šitas siejimas su tradicija yra atrankinis. Orientuojamasi į aiškią, racionalią pavienių architektūros elementų kalbą, į antiką, renesansą ir klasicizmą, o ne į gotikos filigraną, ne į manierizmo refleksijos stilių, ne į baroko kompleksiškumą. Šis išskyrimas, aišku, nesusijęs su techninio-instrumentinio racionalumo vyravimu. Modernizmas ir savo sąsaja su tradicija yra apoloniškas, niekina dionisiškumą. Mistiką jis suvokia tik kaip cistersai, ne egzaltuotai.

Ir vis dėlto antitradicinę modernizmo laikyseną tai dar kartą nušviečia kitokia šviesa. Dalykai kur kas sudėtingesni, negu atrodo iš pirmo žvilgsnio. Tiktai kalbų lygmenyje viskas yra aišku: tradicija laikoma nenaudingomis griuvenomis. O iš tikrųjų akys mielai krypsta į jos lobius. Tik negalima į ją dirsčioti viešai ir juo labiau visiems girdint sakyti. Pagrindinė modernizmo doktrina to neleidžia. Priešingai, ji įpareigoja tradiciją atmesti ir vetuoja atsigręžimus į praeitį net ir tais atvejais, kai jie tiesiog būtini ir, pažvelgus antrą kartą, negali būti nepastebimi.

Šis vetavimas nėra toks jau niekuo dėtas. Jame nemaža pragmatiškumo ir įtūžio. Pavyzdžiui, Gropiusas, pradėjęs dėstyti Harvardo universitete, liepė iš bibliotekos pašalinti

visas knygas apie istorinę architektūrą[34]. Ir Le Corbusier savo Paryžiaus plane siūlė senamiestį nugriauti[35]. Doktrina buvo pamišusi dėl vienpusiškos pažangos.

Willis Baumeisteris pareiškė stulbinančiai naiviai, bet kaip tipiškas modernistas: „Mene nėra gerų konservatyvių krypčių, visos – tik pažangios: žmogus ir menininkas panašūs į dviratininką. Sustojęs – virsta"[36]. Tiesmukai mąstantys pažanguoliai tikrai įsitikinę, kad reikią važiuoti pasirinktu keliu, o liautis važiavus, pakeisti kryptį arba pasukti į istoriją esą neįmanoma. O iš tiesų tai galima padaryti kuo puikiausiai. Tiktai užsispyrėlis modernizmas atkaliai nenori to pripažinti.

8. Postmodernizmu nuspalvintas modernizmas

Modernizmą, jo technokratinio pažangos suvokimo vienpusiškumą, jo funkcinės doktrinos rigorizmą ir monopolizmą, jo dekretizmo ir praktikos prieštaravimą dabar matome taip aiškiai todėl, kad postmodernizmas išryškino juos skiriantį atstumą. Mūsų žvilgsnį į modernizmą paaštri-

---

[34] Dar septintajame dešimtmetyje daugelyje meno akademijų architektūros istorijos profesoriai dėstė viską kas pakliūdavo, bet tik ne architektūros istoriją, o jeigu ją ir dėstė, tai vien tik tam, kad kritikuotų.

[35] Adorno, atsižvelgdamas į architektūros sąjungą su pramone ir į kapitalistinę jos plėtrą, laikė tai neišvengiamu dalyku. „Su buržuazine visuomene, – sakė jis, – tradicija iš esmės yra nesuderinama." Pagrindinis šiuolaikinio pasaulio principas, mainų principas, tradiciją naikina. Adorno taip pat netikėjo, kad tokia tradicijos netektis estetiškai galėtų būti kompensuojama. „Realiai prarastos tradicijos neįmanoma estetiškai kompensuoti surogatu." (Theodor W. Adorno, „Über Tradition". – T. W. Adorno, *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica,* Frankfurt a. M., 1967, 29–41, čia 29, 31.) Estetinė kompensacija nėra jokia estetika. Jeigu ji vieną gražią dieną imtų gyvuoti, kaip tik iš jos būtų galima suvokti netekties mastą.

[36] Willi Baumeister, *Das Unbekannte in der Kunst,* Köln, ²1960, 205.

no postmodernizmas, kuris savo ruožtu radosi iš santykio su modernizmu patirties. Ši išvada – ir tai yra svarbu – vienodai tinka tiek modernizmo kritikams, tiek ir jo gynėjams.

Modernizmo gynėjai dabar piešia tokį modernizmo paveikslą, kuris akivaizdžiai nuspalvintas postmodernizmu. Niekas modernizmo šiais laikais negali ginti taip, kaip tai darė Pevsneris, besąlygiškai pritaręs funkcionalistinei doktrinai. Jis pasitenkino tuo, kad nepaklusniuosius išvadino „neoekspresionistais" ir „antipionieriais", o sąvoką „postmodernizmas" vartojo kaip keiksmažodį, kuriuo nukrypusius nuo teisingo kelio be jokio gailesčio smerkė kaip nesusipratėlius[37]. Tačiau ilgainiui funkcionalistinės doktrinos ir dogmatiško modernizmo ribotumai pasidarė pernelyg akivaizdūs ir nepakenčiami. Pevsnerio keiksmažodis virto pagrindine sąvoka, iš pradžių niekintas turinys pasirodė esąs itin pagrįstas, o intencija – visuotinė. Todėl dabartiniai modernizmo gynėjai argumentuoja kitaip nei Pevsneris. Nukrypimus jie peikia ne kaip nukrypimus, o nurodo į tai, kad jau modernizmą sudarė jei ir ne ištisiniai nukrypimai, tai vis dėlto daugybė skirtingų pradų – bent jau pagal intenciją jų turėjo būti. Dabar, kai visada ginamas modernizmas – architektūroje, sociologijoje ar filosofijoje, – jaučiamos tokios pliuralizmo nuotaikos[38]. Jau vien to pakaktų postmodernizmo

---

[37] Nikolaus Pevsner, „Architecture in Our Time. The Anti-Pioneers". – *The Listener,* 29. Dez. 1966 u. 5. Jun. 1967.

[38] Tai sakydamas, turiu galvoje stojimą už paradigmų daugybingumą, o ne architektūros srityje aptinkamą dvilypumą, kuriam būdingas modernizmo aukštinimas ir postmodernizmo smerkimas, tačiau pastatų projektai dvelkia ne modernizmu, o prastu postmodernizmu (plg.: Heinrich Klotz, „Von der Moderne zur Gegenwart. Rückblicke auf die Stuttgarter Staatsgalerie". – *Jahrbuch für Architektur 1985/1986,* 131–140, čia 131). Architektūros požiūriu Richardo Meierio projektuotas Frankfurto taikomosios dekoratyvinės dailės muziejus (1985) yra puikus „postmodernizmo" įtaką patyrusio – šiuo atveju aš kalbėčiau ne apie transformacijas, o veikiau

veiksmingumui įrodyti. Net pačiame funkcionalizme postmodernizmo įkvėpti modernistai geba pateikti stulbinančių skirtybių: Gropiusas buvo – to jie neneigia – vienpusiškas; Miesas van der Rohe – visai kitoks atvejis, šis architektas buvo elegantiškas; Le Corbusier funkcionalistiškai išvis nesuvokiamas: jis buvo grynas mistikas – ar jis kada nors statė kitaip negu Ronchampas?

Apie tai, ar teisėtas yra toks postmodernizmo kaip modernizmo (svajonių) idealo atšvaito efektais grįstas ribų brėžimas, dar kalbėsime išsamiau. Tas, kuris modernizmą gina šitaip, turėtų pripažinti, kad kaip tik postmodernizmas padėjo iš naujo atrasti modernizmo veikiau slopintą nei plėtotą įvairovę. Postmodernizmas, suprantamas daiktas, turi kur kas didesnių uždavinių, negu gaivinti modernizmo slopintas kryptis. Toks modernizmo gynėjų projektas, kurį jie perėmė iš postmodernizmo ir todėl neturi, tiesą sakant, pagrindo polemikai, postmodernizmo anaiptol netenkina. Postmodernizmas užsimojęs plačiau ir labiau atsigręžia į praeitį. Todėl santykio su tradicija dalykuose postmodernizmas išlaiko aiškią ribą tiek su faktiniu modernizmu, tiek ir su jo naujuoju pavidalu. Postmodernizmas, kuriam svetimas dogmatizmas, tradicijai vėl atveria duris.

apie garnyrą – modernizmo architektūros pavyzdys. Tai matyti iš sąsajų su senąja Metzlerio vila (tradicija nepastebimai įtaigoja matmenis), iš 3,5° kampo (kuris truputį erzina, bet išsklaido monotoniją) ir galiausiai iš orientacijos į kitus Schaumaino krantinės muziejų pastatus (virtualinis rėmimasis tuo, kas nematoma). Sociologijoje ir filosofijoje ryškiausią antipostmodernistinio pobūdžio postmodernizmu nuspalvinto modernizmo gynimo pavyzdį pateikia Jürgenas Habermasas.

9. Postmodernizmo santykis su tradicija

Jau vėlyvojo modernizmo ir supermoderniuose statiniuose galima įžvelgti principų atsisakymo požymių. Kadaise puoselėta patetiška savivoka blėsta. Nebesielgiama triumfališkai, nebetrukdoma ir kitai raiškai. Tai matyti iš daugiaaukščių namų, kurių spindinti išorė – anksčiau turėjusi daryti optinės dematerializacijos įspūdį – dabar, ypač istoriniuose kontekstuose, panaudojama kaip savinaikos gestas istoriškumo reprodukcijos naudai. Taip įvyko, pavyzdžiui, su 1971 m. pastatytais Teisingumo rūmais (Equitable-Building) St. Luise (JAV), milžiniška sidabro popieriaus dėžute, priderinta prie netoli esančio prestižinio Lincolno memorialinio centro statinio. Nors toks atvejis – už kelių metų jų ėmė rastis ir Europos miestuose – dar nebuvo tikras sprendimas, tačiau vis dėlto jis atskleidžia pasikeitusią modernizmo mąstyseną. Modernizmas neteko savo nepajudinamos savivokos, jis jaučia, kad nėra pranašesnis nė už vieną istorinę architektūrą, netgi ne su kiekviena gali konkuruoti ir – simboliškai kalbant – ieško būdų ištirpti. Savo vietą jis užleidžia tradicijai.

Seniai jau būta, suprantama, kitokių santykių su tradicija negu šie, palyginti, bejėgiai gestai, būta akivaizdžių tradicinės architektūros formų įimties ir integravimo į šiuolaikinius statinius pavyzdžių. Štai 1956 m. buvo pastatyta Philipo Johnsono suprojektuota sinagoga, turinti neabejotinų tradicinės statybos bruožų[39]. Stogo konstrukcija primena ištemptus palapinės brezentus, tačiau skersiniai aiškiai perimti iš senosios statybos. Tai matyti ir iš sienų,

[39] Philip Johnson, Synagoge Kneses Tifereth Israel, Port Chester / New York, 1956; nuotraukas žr.: Charles Jencks, *Spätmoderne Architektur. Beiträge über die Transformation des Internationalen Stils,* Stuttgart, 1981, 153.

kurios suskaidytos juodomis skersinius laikančiomis plieno atramomis, tarp kurių šviesą laužianti siena atrodo tarsi kabanti. Funkcinio formalizmo kaip nebūta. Architektas protingai panaudoja seną skersinių sistemą, pasitelkdamas modernizmo mėgstamas medžiagas (ir čia puikiai pasiseka pavaizduoti pagrindinį tos sistemos elementą – baldakimą). Kartu įvyksta įdomus – modernizmo principus žymintis – tradicinių konstravimo reikalavimų apgręžimas: „skliautas" nebeslegia atramų, o sugestijuoja, tarsi jos būtų išsirikiavusios eilėmis, ir kaip tik dėl šios modernios apgręžties yra sukeliamos pirminei kulto pastatų statybai būdingos palapinės asociacijos. Principai performuluojami panaudojant modernias medžiagas ir technikas, ir tuo ne tik tęsiamas modernizmas, bet ir daroma aliuzija į senovę.

Kitas pavyzdys – Mario Bottos suprojektuotas ir 1981 m. pastatytas gyvenamasis namas – „Casa Rotonda"[40]. Tai mūrinis statinys su beveik uždara išorės siena, matyt, nusižiūrėtas nuo romaniškų gyvenamųjų bokštų ir sudarantis nuo pasaulio atskirtą, vien tik šeimai gyventi numatytą erdvę – tikra priešingybė permatomumą eskaluojančiai moderniai tarptautinio stiliaus vilai. Ir vis dėlto čia nėra nieko panašaus į viduramžių idilę. Tai, kas vienaip žiūrint primena romanišką gyvenamąjį bokštą, kitaip pažiūrėjus panašu į šiuolaikinę naftos cisterną. Be to, neatskiriama moderniosios architektūros forma, plieno ir stiklo konstrukcija, iš viršaus įsirėžia į mūro statinę, suteikdama ne tik patalpoms šviesos, bet ir visam statiniui šiuolaikiškumo. Sena ir nauja persmelkia vienas kitą. Ta visa išorė, šviečianti tarp Akvilėjos ir Agipo, formuoja vidų, kuriam dėl savo paskirties aiškumo nebereikia aukoti uždarumo ir saugumo. Šis Bottos statinys

[40] Nuotraukas žr.: Heinrich Klotz, *Moderne und Postmoderne. Architektur der Gegenwart 1960–1980*, Braunschweig–Wiesbaden, 1984, 274–275.

yra tiesiog klasikinis postmodernistinio sena ir nauja derinimo pavyzdys. Bendrąją Jenckso postmodernizmo formulę – dvilypį kodavimą – čia tiksliai sukonkretina modernizmo ir tradicijos polius.

Taigi tradicijos elementai postmodernizmui yra nepaprastai svarbūs – ne vien formaliai, bet ir turinio požiūriu; jie įkūnija užmirštus ir vėl gaivintinus visuomeninės ir privačios architektūros bruožus, simbolines dimensijas (baldakimas, palapinė) bei žmogaus lūkesčius (saugumas). Tačiau tie turiniai ne formaliai grąžinami į gyvenimą, o transformuojami. Pateiktieji pavyzdžiai paneigia tebegyvuojančią nuomonę, kad postmodernizmas esąs ne kas kita, kaip neoistorizmas, ir dar primityvi jo taikymo forma[41]. Atseit modernizmo atitrūkimą nuo tradicijos postmodernizmas mėgina gydyti papildomu maitinimu tradicija. Tam tikslui neva pasitelkiama istorija, todėl prekybos centrų fasadai puošiami šventyklų frontonais, bibliotekos statomos riterių pilių stiliumi ir apskritai vyraujanti nuomonė, kad žmogų esą galima padaryti laimingą balkonais, erkeriais ir lodžijomis, o kaip alternatyva, reikalui esant, saulėtomis terasomis ir dantytomis sienomis. Žinoma, tokio neoistorizmo netrūksta. Tačiau tai ne esminė, o išsigimusi postmodernizmo forma. Postmodernizmui būtinas didesnis raiškumas, o ne puošybinis darkalas ir citatų mišrainė. Jei postmodernizmas ir pasitelkia tradiciją, tai tik ją perdirbdamas ir moderniai išreikšdamas. Postmodernizmui tradicija reiškia „ne konservaciją, o perteikimą", ir tai savo ruožtu reiškia, „kad nėra nieko nekeičiama ir vien konservuojama, priešingai – mokomasi suvokti ir naujai išsakyti tai, kas sena"[42].

---

[41] Šią daugiausiai JAV – ir ne vien tik jose – paplitusią perdėm viską supaprastinančią postmodernizmo sampratą Klotzas yra ne kartą neigęs (plg. *Moderne und Postmoderne*, 16, 420).

[42] Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart, 1977, 64.

Postmodernizmui svetimas tikėjimas substancine istorija ir emocinis antimodernizmas, kuris yra neoistorizmo pamušalas. Senąsias ištarmes jis išverčia į šiuolaikinę kalbą ir ją susieja su pagrindinėmis šių laikų patirties formulėmis. Jis praturtina modernizmą tradicijos elementais, nemenkindamas jo lygmens, bet išplėsdamas jo horizontą. Tą galima paryškinti dar vienu iškalbingu pavyzdžiu: kai futuristinis avangardas nuvainikavo Samotrakės Nikę, tą simbolinę klasikinio grožio figūrą, lenktyninio automobilio patrauklumo labui, *Haus-Rucker-Co* ją vėl vainikavo kaip „Linco Nikę" (1977), tačiau tai padarė pasitelkęs modernių formų kalbą ir lenktyninių automobilių amžiaus ingredientus[43].

Hegelis meno atžvilgiu pirmas nustatė „poistorės" diagnozę: viskuo laisvai disponuojama[44], tačiau postmodernybė nesitenkina įvykdydama jo keliamą papildomą reikalavimą, pagal kurį „dvasios dabartinis buvimas" visur turįs būti stiprus – jei ne dar nepavaizduotuose turiniuose, tai bent elgsenoje su jais;[45] ji į tą diagnozę neatsižvelgia ir mėgina tradicijos potencialus panaudoti modernybės transformacijai. Tai taip pat reiškia – jei turėsime galvoje Nietzsche's susirūpinimą dėl dabartinio ir būsimo gyvenimo smaugimo istorijos žinojimo universaliu buvimu[46], štai ką: postmodernybė nei istoriškai pasiduoda šiam universaliam buvimui,

---

[43] Autoriai tą dalyką aprašo taip: „Tradicinė estetikos vertės samprata, kurią įkūnija Nikė, susiejama su konstruktyvistinės revoliucinės architektūros idėjomis: humanistinę tradiciją nustelbia pramonės technologija" (*Jahrbuch für Architektur 1981/1982*, 173).

[44] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ästhetik*, hrsg. von Friedrich Bassenge, 2 Bde., Frankfurt a. M., metai nenurodyti, I, 578–579.

[45] Cit. veik., 581.

[46] Plg. Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Zweite Unzeitgemäße Betrachtung, 1874), Stuttgart, 1967 (Friedrich Nietzsche, „Apie istorijos žalą ir naudingumą". – *Kultūra ir istorija*, Vilnius, 1999, 43–109. Iš vokiečių kalbos vertė Tomas Sodeika).

nei įstengia jo išvengti Nietzsche's apmąstytu bėgimu į tariamą neistoriškumą ir antiistoriškumą: ji produktyviai įveikia istorizmą, ko Nietzsche iš tikrųjų tikėjosi dėdamas viltis į „plastine jėga" vadinamą gebą, mokančią taip sugriebti praeitį, kad iškart ima rastis tikroji ateitis[47]. Galiausiai, jei remsimės Walterio Benjamino mintimi apie „dabarlaikį" („Jetztzeit"), tai reiškia štai ką: postmodernybė – kitaip negu istorizmas, mokantis tik suprasti, bet nežinantis, kas yra „tigro šuolis", ir kitaip negu modernybė, kuriai praeitis neturi reikšmės, – yra pasirengusi „tigro šuoliui į praeitį"[48]. Postmodernybė supranta atsimetimus istorijos kontinuume ir praeitį regi kaip modelį, kurio, žinoma, negalima atgaminti, bet kurį reikia įkaitinti iki dabarties temperatūros ir perlydyti. Postmodernybė nėra nei istoriška, nei poistoriška (poistorės prasme), istoriją ji supranta kitaip: tai – ne ištisinė chronologija ir ne šiaip sau vienalaikiškumas. Istorijos betonas susprogdintas. Yra daug istorijos situacijų. Ir jų laiko indeksas nėra toks svarbus kaip dalykinis turinys. Sena gali būti labiau nauja nei tai, kas naujausia, gali įžiebti daugiau dabarties ir ateities negu esama ilgalaikėje aktualybės kaitroje. Gali įžiebti, bet neprivalo: jokios pirmenybės tradicijai! Ji turi, jeigu jos reikia, savo ugnį pati įpūsti, bet negali jos paprasčiausiai atsinešti.

---

[47] Cit. veik., 7; 45.

[48] Plg. Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte". – *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Werkausgabe, Bd. 2, Frankfurt a. M., 1980, 691–704, ypač Nr. XIV.

10. Postmodernizmo samprata: transformacijos būsenos modernizmas (Wellmeris ir Klotzas versus *Habermasas)*

Šis skyriaus pavadinimas, jei taikysime jį postmodernizmui, reiškia: postmodernizmas jokiu būdu nėra nei antimodernizmas, nei transmodernizmas – jis yra savo paties ribotumus ir rigorizmus įveikiantis modernizmas. Čia, architektūros srityje, pasitvirtina tai, kas anksčiau buvo išdėstyta bendroje perspektyvoje. Architektūroje postmodernizmas peržengia monopolijos ribas ir įgyja laisvę naudotis tradicijos potencialais bei gaivinti pamirštas modernizmo kryptis. Jis stoja prieš save patį degradavusį modernizmą, suteikia gyvybingumo jo naujoms intencijoms ir iš principo įveikia tradicinį jo ribotumą. Šiuolaikiškumas postmodernizmui yra svarbus taip pat, kaip ir modernizmui. Tačiau įsisavindamas tradicijos potencialus jis iš principo yra atviresnis kur kas didesniam modelių skaičiui, negu kada nors modernizmui yra atėję į galvą.

Postmodernizmas – tai į ateitį nukreipta modernizmo transformacijos forma. Ši tezė, kurią gina Wellmeris ir Klotzas, nukreipta prieš Habermasą. Puolimą prieš postmodernizmą Habermasas pradėjo 1980 m. kalboje, kurią pasakė priimdamas Adorno premiją[49]. Postmodernizmą jis tapatino su istorizmu ir konservatyvizmu ir vadino tokiais žodžiais kaip „antimodernizmas" ir „tendencijos lūžis". Po metų Habermasas savo samprotavimus patikslino ir pagilino specialiai nagrinėdamas architektūrą. Tą jis padarė Bavarijos draudimo kompanijos „Bayerische Rückversicherung" surengtos parodos atidarymo proga pasakytoje kalboje

---

[49] Jürgen Habermas, „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt", *Kleine politische Schriften I–IV.* Frankfurt a. M., 1985, 11–29.

„Kita tradicija. Miuncheno architektūra nuo 1800 m. iki šių dienų"[50]. Iš ankstesnių bendrų priekaištų postmodernizmui čia nedaug kas liko. Dabar Habermasas puikiai skiria „postmodernizmą" ir „neoistorizmą"[51]. Dėl pataikavimo tradicijai labiau prikiša – ir čia jis teisus – neoistorizmui, o postmodernizmo santykis su tradicija yra nepalyginamai kompleksiškesnis. Postmodernizmas nejaučia nostalgijos ir nėra neokonservatyvus, o politiniu kovos šūkiu – taip dabar Habermasas teigia – „postmodernizmas" pasidarė tik vėliau ir dėl pašalinio poveikio, kai neokonservatoriai ir pažangos kritikai aštuntajame dešimtmetyje įsikando šią sąvoką[52]. Lieka vienas vienintelis priekaištas – formos ir funkcijos atskyrimas. Postmodernioji architektūra atseit tėra tik kulisinė architektūra, grynas žavėjimasis forma. Ji numojanti ranka į funkciją, neatsižvelgianti ir nesigilinanti į sistemos kontekstą. (Po viso to, kas anksčiau buvo pasakyta apie „funkcionalizmą" ir jo giminingumą techniniam sisteminiam racionalizmui, nebėra reikalo išsamiau komentuoti, kiek šie priekaištai istoriškai pagrįsti.) Pagaliau po šio paskutinio priekaišto eina paneigimas. Habermasas pripažįsta, pirma, kad dėl sistemų kompleksiškumo iš tikrųjų nebeįmanoma suteikti formos jų sąsajoms, ir, antra, kad postmodernizmo architektai savo pliuralizmu šiai situacijai vis dėlto šifrais suteikia raišką[53].

Tiesa, nors Habermasas čia tiesiogiai ir nepripažino postmoderniosios architektūros, bet išsakė apgalvotą ir detalizuotą pažiūrą į ją. To būtų galėję pakakti bendroms

[50] Jürgen Habermas, „Moderne und postmoderne Architektur". – *Die Neue Unübersichtlichkeit,* Kleine politische Schriften V, Frankfurt a. M.,. 1985, 11–29.

[51] Cit. veik., 26–27.

[52] Cit. veik., 12.

[53] Cit. veik., 26 ir 27.

juodinimo kalboms užbaigti ir nuo šiol – kur kas produktyviau – pradėti kritiškai nagrinėti geriau ar blogiau pasisekusias formas[54]. Tačiau to nepakako. Neužteko net ir Wellmerio nuomonės, kuri siekė nepalyginamai toliau – jis pasiūlė teigiamą, su „modernizmo projektu" sutampančią postmodernizmo interpretaciją[55]. Bet vis dėlto su malonumu buvo ir toliau laikomasi neigimo ritualo, nors tas žingsnis vargu ar galėjo būti pagrįstas nuoširdžiu įsitikinimu.

1982 m. Wellmeris atkreipė dėmesį į tai, kad postmodernizmo tendencijos – ne tik architektūroje, bet ir sociologijoje bei filosofijoje – iš principo yra dviprasmės. „Tai, kad postmodernioji architektūra atmeta vienpusiškai, technokratiškai suformuluotą modernizmą, *neturi* būti suprantama kaip nusigręžimas nuo modernybės – tai galima suvokti ir kaip imanentinę į savo paties suvoktį atkritusio modernizmo kritiką: grįžimas prie architektūros ankstesnės kalbos dimensijos, kontekstualizmas, dalyvavimas kuriant modelius, miesto, jo audinio istoriškumo pabrėžimas vietoj nekontekstinės statybos, net istorizmas ir eklektizmas, jeigu juos suvoksime architektūros grįžimo prie istorinės socialinės dimensijos ir kultūros tradicijos kaip semantikos rezervuaro prasme, – vienu žodžiu, daug ką iš to,

---

[54] Tačiau Habermasas netrukus pats grįžta prie neokonservatyvizmo kritikos (plg. „Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik". – *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 30–56, čia 49). O Andreas Huyssenas trumpai drūtai pareiškė: „Habermasas, matyt, klydo, sutapatindamas postmodernizmą ir neokonservatyvizmą". (Andreas Huyssen, „Postmoderne – eine amerikanische Internationale?", – *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, hrsg. von Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe, Reinbek, 1986, 13–44, čia 29).

[55] Albrecht Wellmer, „Kunst und industrielle Produktion. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne": Vortrag aus Anlaß des 75-jährigen Bestehens des Deutschen Werkbundes in München am 10. Oktober 1982. – A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a. M., 1985, 115–134.

kas vadinamąją postmoderniąją architektūrą skiria nuo technokratinių–utopinių klasikinio modernizmo bruožų, galima suprasti kaip architektūros suvokimo pažangą ir kaip *pačios* modernizmo tradicijos korektyvą"[56]. Reikia pastebėti, kad Wellmeris net kaip „istorizmą" ir „eklektizmą" peikiamas tendencijas laiko modernizmo korektyvomis, ir labai įdomu, kad jis čia kalba apie „modernizmo tradiciją". Tai, kad bemaž po šimto „modernizmo" gyvavimo metų galì būti tik šis tas daugiau nei tradicionalistas modernistas, buvo pripažįstama pačia bendriausia istorijai atsivėrusios postmodernistinės sąmonės priežastimi ir įtikinamiausia jos inspiratore[57].

Kaip tik Jenckso postmodernizmo koncepcijoje Wellmeris regi modernizmo radikalizacijos – ne atsisveikinimo su juo – tendenciją: „Jencksas – tuo beveik neabejoju – priklauso prie tų postmoderniosios architektūros ir miestų planavimo apologetų, kurie čia išsakyta prasme yra radikalūs modernistai ... Todėl jo moderniosios architektūros kritika, priešingai jo intencijoms, yra ne Švietimo kritika, o „instrumentinio proto kritikos" dalis"[58]. Šioje citatoje labai aiškiai atpažįstamas Wellmerio metodas ir siekis. Jencksą jis skaito kritiškiau ir suvokia Habermaso „Modernizmo projekto" prasme. Tai, kiek tas dalykas tiesiogiai siejasi su Habermaso komunikacinio racionalizmo koncepcija (o Wellmeris stengiasi tokių sąlyčio taškų rasti), yra įtaigu, bet nelabai teisinga. Vis dėlto neabejojamai teisinga yra viena: postmodernizmo nedera laikyti antimoderniu – jį reikia suprasti kaip modernios tradicijos korektyvą. Postmodernizmas, kaip pabrėžia Wellme-

---

[56] Cit. veik., 127.

[57] Plg. dar 1960 m. pasirodžiusią Haroldo Rosenbergo knygą *The Tradition of the New.*

[58] Cit. veik., 128.

ris, yra viena iš modernizmo tąsos ir kritikos formų, būtinų modernizmo projektui tęsti ir realizuoti. Įvairiapusiškoje Wellmerio analizėje postmodernizmo kaip priešo paveikslas netenka siaubo bruožų galimos draugystės su modernizmu naudai. Modernizmo projektą galima sėkmingai įgyvendinti ne kovojant su postmodernizmu, o tik per jį – taip būtų galima apibendrinti Wellmerio nuomonę.

Netrukus ir architektūros mokovai pakėlė balsą prieš Habermaso 1980 m. postmodernizmo puolimą. Paolo Portoghesis peikė Habermaso požiūrio į modernizmą vienpusiškumą ir tai, kad jis beatodairiškai stato kliūtis tradicijoms[59]. Šį drovumą istorijos atžvilgiu kritikavo ir Klotzas, pabrėždamas, kad tokio „blaivaus pažangos teoretiko" kaip Habermasas modernizmo projekto gynimas turi „konservatyvaus ortodoksiškumo bruožų"[60]. Nors formuluotė ir ne itin draugiška, bet dalykiniu požiūriu teisinga, nes šiais laikais modernizmo gynėjas neišvengiamai yra tradicionalistas; tai ne priekaištas, tačiau tradicionalizmo užuomina savo ruožtu įpareigoja atsargiai elgtis su šia sąvoka. Paskui, jau nebepolemizuodamas, Klotzas labai tiksliai pastebėjo, kad iš tikrųjų su Habermaso koncepcija postmodernizmas nėra jau toks nesuderinamas, kaip autorius norėjo, ir taip paskatino Habermasą suvokti postmodernizmą kaip būdą, kuriuo pasinaudojus modernizmo projektą būtų

---

[59] Paolo Portoghesi, „Die Wiedergeburt der Archetypen". – *ARCH* + 63/64, 1982, 89–91.

[60] Heinrich Klotz, „Ästhetischer Eigensinn". – *ARCH* +63/64, 1982, 92–93; H. Klotz, *Moderne und Postmoderne*, 425, 46 pastaba. Čia Klotzas atkreipė dėmesį ir į specifinę vokišką kliūtį, trukdžiusią abejoti modernizmu: kadangi 1933 m. buvo išguitas avangardas, o modernizmas grįžo su demokratijos vėliava, šis yra antifašistinis ir turi demokratijos konotaciją; dėl tos priežasties, kai imamas kritikuoti modernizmas, lengvai kyla priešingos asociacijos.

galima tęsti „naujomis, bet ne absoliučiai kitokiomis priemonėmis"[61]. Kitaip sakant, Klotzas iš architektūros pozicijų pakartojo Wellmerio tezę, nieko apie ją nežinodamas. Šį sutapimą galima laikyti požiūrio teisingumo ženklu.

Postmodernizmas keičia modernizmą, tačiau kartu ir tęsia jį. Reikšminga, kad postmodernizmo vardas susijęs su modernizmu, bet nuo šio jis ir skiriasi. Postmodernizmas nėra bevardis laikas po modernizmo – jis yra besiplėtojantis modernizmas po riboto modernizmo – arba toks bent jau norėtų būti, ir jo susiformavusi sąvoka kaip vektorius mėgina tai atskleisti ir skatinti. Toks pliuralistinis postmodernizmas vėl įtraukia į žaidimą visokius praleistus požiūrius ir potencijas. Jame glūdi įsivaizduojami pasirinkimai, jis turi kuo plačiausią kontekstą – nuo urbanistikos iki ekologijos, atsižvelgia į regionų kodus, įvairaus lygmens ištarmes, ir sudaro galimybę reikštis vaizdumo pretenzijoms bei juslinio rezonanso interesams. Būdamas susijęs su pagrindine modernizmo priešprieša, apibūdinamas kaip tikslumo ir sielos (Musilis)[62], konstrukcijos ir mimesio (Adorno)[63] arba sistemos ir gyvenamojo pasaulio (Habermasas)[64] konfliktas, postmodernizmas vėl sudaro sąlygas atsiskleisti gyvenamojo pasaulio potencialams, tačiau taip – ir tai jį skiria nuo vien alternatyvių pradų ir suteikia perspektyvos rangą, – kad šie gyvenamojo pasaulio potencialai pasidaro veiksmingi *kartu* su sistemos potencia-

---

[61] Klotz, *Moderne und Postmoderne*, 274–275.

[62] Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg, 1952, 597; plg. ir 591–596.

[63] Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M., 1970, ypač 72, 86, 180.

[64] Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M., 1981. „Naujieji konfliktai kyla susidūrus sistemai ir gyvenamajam pasauliui".

lais ir yra verčiami sueiti į įtampos kupinus kooperacijos santykius.[65]

Kiekvienas nesunkiai pastebės, kad postmodernizmas iki šiol tik eina ta kryptimi ir kad kai kurie netikri pranašai bei juoką keliantys kuluarų veikėjai stovi to kelio pakraštyje. Net apie perspektyviausias formas neretai sakoma, kad jos turi veikiau deklaracijos nei paradigmos vertę. Į akis krinta demonstratyvūs gestai. Pirma pačiam reikia įrodyti, kad atsisveikinai su modernizmo schematizmais, ryžtingai įsitikinti, kad peržengei jų ribas, ir tik tada galėsi suvokti tikrą vaisingą modernizmo keitimąsi. Juo labiau, kad kraštuose, kuriuose – kaip Vokietijos Federacinėje Respublikoje – visapusiška kritiška diskusija apie modernizmą ilgą laiką nevyko, architektūra vėluodama ir vydamasi laikėsi tarptautinės krypties ir skubiai kopijavo klišės įspūdį darančius pavyzdžius, bet neieškojo savo sprendimų. Čia tenka su kartėliu pripažinti, kad pasitvirtino Leonardo da Vinci'o įspėjimas, kad reikią – jei kitaip neišeina – mėgdžioti sena, o ne nauja[66]. Dabar svarbu stengtis, kad ligšiolinė pereinamoji fazė, kurią būtų galima pavadinti retorine postmodernizmo faze, ryžtingiau veržtųsi į postmodernizmo pakopą ir lemtų sprendimus, atitinkančius kūrybinį postmodernizmą, pajėgiantį ne tik skelbti pasikeitimus, bet ir realizuoti ateities dabartiškumą.

Jei filosofui tenka spręsti uždavinį šioje srityje, tai jis pirmiausia privalo nužymėti gaires perspektyvioms galimybėms

[65] Šiuo atžvilgiu dabartinę situaciją galima lyginti su XVIII a. viduryje susiklosčiusia padėtimi, kai gimė estetika. Kaip tada, taip ir šiais laikais dėmesio centre yra būtinybė labiau atsižvelgti į juslių, mimesio, vaizdines potencijas. Ši paralelė, deja, retai tesuvokiama. Štai liūdnas pavyzdys: 1985 m. nebuvo jokios publikacijos, jokios konferencijos ar didesnio renginio, skirto 250-osioms sąvokos „estetika" pavartojimo metinėms – ją 1735 m. pavartojo Baumgartenas.

[66] Leonardo da Vinci, *Frammenti letterari e filosofici*, hrsg. von Edmondo Solmi, Florenz, 1979, 89 (XLIII).

ir tas galimybes ginti. Filosofas kaip profesionalas darbuojasi tam tikra prasme ties idėjos ir reiškinio riba. Jis jokiu būdu nežiūri pro pirštus į reiškinio klaidas. Tačiau jis žino, kad gali jas kritikuoti teisėtai, remdamasis ne primetamais kriterijais, o glūdinčiais pačioje dalyko esmėje. Prastą postmodernizmą jis kritikuoja ne dėl miesčioniškumo ar modernizmo, o tikro postmodernizmo galimybių labui. Išplėtoti postmodernizmo sampratą ir ją pateikti – štai jo uždavinys.

11. Funkcija ir fikcija

Kalbėdami apie postmodernizmo spektrą apskritai, turime vengti dogmatinių sprendimų. Ir vienpusiški sprendimai gali būti prasmingi. Jie vis tiek įeina į bendrąją situaciją, kur netrūksta ir kitko. Svarbu, kad jie nereikalautų išimtinumo. Tai ypač pasakytina apie pabrėžtinai fikcinius, „poetinius" kūrinius. Absoliutiškumo patosas jiems dažnai nesvetimas, tačiau jie yra reikšmingi kaip priešingi poliai.

Kaip pavyzdį pateikiame vieną iš Johno Hejduko Venecijos projektų (1975) – „Kapinės minčių pelenams". Jos turėtų būti įkurtos vieno seno fabriko-malūno vietoje. Hejdukas jas apibūdina taip: „Išorinės malūno sienos nudažytos juodai, vidinės – baltai. Ištisinės kapinių mūro sienos – viena pusė juoda, kita – balta. Toli nusidriekiančių mūro sienų viršus ir galai – pilkos spalvos. Sienose, maždaug sulig žmogaus galva, – kvadratinės 93 cm^2 angos. Kiekvienoje angoje įtaisytas permatomas kubas su pelenais. Po kiekvienu kubu pritvirtinta lentelė, kurioje įrašytas kūrinio pavadinimas, pavyzdžiui, „Prarasto laiko beieškant"... „Moby Dick" ir t. t. Malūno viduje ant sienų prikabinėta lentelių su rašytojų vardais: Proust, Gide, Dante, Melville ir t. t. Lagūnoje, dirbtinėje saloje, pastatytas namelis, skirtas tam tikrą laiką gyventi vienam asmeniui. Tik vienas žmogus gali čia įsi-

kurti iš anksto nustatytam laikotarpiui, ir niekam nevalia, kol kas nors gyvena, į salą įkelti kojos. Tas vienišius turi per lagūną stebėti „Minčių pelenų kapines"[67]. Šis projektas yra „poetiškas" ne vien dėl to, kad susijęs su rašytojais, bet pirmiausia tuo, kaip tas ryšys įsivaizduojamas: galvoje turimas ne skaitymas, o priminimas, ne interpretacija, o atminimas; „sargas" įsivaizduojamas ne funkciškai, o simboliškai; architektūrinis sumanymas yra toks pat virtualus kaip ir asmeninis santykis. Kapinėse palaidoti pelenai; kūriniai gyvena dvasioje – toje vietos neturinčioje dvasioje, kuri čia savotiškai paliudijama.

Heinrichas Klotzas ypač pabrėžė fikcionalumo reikšmę postmodernizmo architektūrai. „Ne tik funkcija, bet ir fikcija" – yra šio teoretiko postmodernizmo sampratos formulė[68]. Ir Klotzas puikiausiai žino, kad fikcijos akcentavimas atitinka galbūt tik pereinamąją stadiją[69]. Žinoma, reikia atsižvelgti ir į tai, kad fikcionalumas gali reikštis labai skirtingomis formomis: ne tik „poetiškai" (Hejdukas), bet ir, pavyzdžiui, beveik funkciškai (tik ne funkcionaliai) – Hansas Holleinas.

Tą dalyką paaiškinsime vienos parduotuvės fasado pavyzdžiu (1 pav.). Holleino juvelyrinė parduotuvė Vienoje (am Graben; 1972–1974) yra meistriško funkcijos ir fikcijos jungimo pavyzdys. Ši parduotuvė – skirtingai nuo tuo metu įprasto bendro vaizdo kūrimo – vėl įgijo fasadą, kuris yra

---

[67] Klotz, *Moderne und Postmoderne*, 322.

[67] Klotz, *Moderne und Postmoderne*, 322.

[68] Cit. veik., 423.

[69] „Tad galime daryti prielaidą, kad vyraujanti daiktiško, naracinio modeliavimo tendencija šiuolaikinėje architektūroje silpnės, nes architektūros negalima tapatinti su vaizduojamaisiais menais. ... Tačiau neabejotina, kad architektūros ateitis spręsis šiame įtampos santykyje, t. y. modernizmas įveiks fikcinės kūrybos procesą; ir visi tie architektai, kurie mano galį išlaikyti modernizmą kaip gryną abstrakciją, neprisidėdami prie naujovių teikimo kaip esamo fikcinimo inovacinio proceso, nedalyvaus kūrybiškai plėtojant architektūrą." (Ten pat, 422)

ne šiaip neaiškus ko nors vaizdavimas, o kalbantis veidas, „facciata" tikra to žodžio prasme. Suprantama, kad šis veidas, kaip ir visi įdomių žmonių veidai, pasakoja įvairias istorijas: vieną – apie kruopštų panaudotų medžiagų parinkimą ir darbo meniškumą (bendras įspūdis – tarsi viskas būtų išpuošta juvelyro; gerai, kad iš fasado galima atpažinti parduotuvės tipą); antrą – apie žėrinčios kūno odos patrauklumą, apie pravertų lūpų nervingumą ir erotinės sueities žavesį (teisėta, kad fasadas žadina tam tikrą pirkimo motyvaciją), pagaliau trečią – apie plauko trūkį, kuris platėja virsdamas įsilaužimo anga, kur atpažįstamas aukso plėšiko profilis (dėl šios išvirkščiosios pusės užuominos fasadas yra ypač pasisekęs). Kitiems atrodys, kad pasakojamos kitokios istorijos, bet svarbiausia, kad čia esama naracijos potencialo ir gimsta fikcija, kad forma veikia vaizduotę ir kad ji tai daro ne bet kaip, o per kontekstą ir funkciją.

O viename taške šis funkcijos ir fikcijos santykis tiesiog susilieja. Virš įėjimo matomas vamzdžių pluoštas, atrodantis šiaip jau labai dekoratyviai ir fantastiškai, iš tikrųjų atlieka visai konkrečią funkciją – tais vamzdžiais kondicionierius siurbia ir pučia orą. Fikcija čia yra funkciškai motyvuota ir, įgaudama daug reikšmių, smarkiai pranoksta paprastą funkcionalizmą[70]. Tai Holleino stichija, bet kartu yra reikšminga ir postmodernizmo santykio su tradicija klausimui spręsti. Holleinas čia remiasi mįslingu ankstyvojo Vienos modernizmo išradimu – Otto Wagnerio sumanytu ir 1906 m.

[70] Jau 1962 m. kartu su Walteriu Pichleriu paskelbtame manifeste „Absoliučioji architektūra" Holleinas stojo prieš funkcinį dogmatizmą pareikšdamas: „Forma nesiderina prie funkcijos". (*Programme und Manifeste zur Architektur des 20. Jahrhunderts,* zusmmengestellt und kommentiert von Ulrich Conrads, Braunschweig–Wiesbaden, 1984, 174–175, čia 175.) Tuo pagrindu – orientuodamasis labiau į Wagnerį negu į Loosą – vėliau Holleinas sukūrė puikių funkcijos ir formos derinimo architektūroje pavyzdžių.

pritaikytu karšto oro išvadu pašto taupomųjų kasų valdybos pastate; jau čia oro išpūtimo funkcija įgavo fikcijos bruožų ir buvo jos visai nustelbta (dvidešimt šešių didžiojoje salėje aplinkui stovinčių darinių keliamų asociacijų paletė apima diapazoną nuo į žmones panašių sargų figūrų iki automatų ir pavojaus sirenų). Įdomu, kad Holleinas „necituoja" eklektiškai tų Wagnerio struktūrų, o jas pritaiko ir išverčia į kitą architektūros kalbą (tai galima atpažinti tik tada, kai esi suvokęs šį fikciškai veiksmingo funkcijų modeliavimo principą). Holleino tipo pastmodernizmas ne šiaip sau naudoja tradicijos sukauptus formų lobius: istoriniuose principuose jis ieško įkvėpimo šiuolaikiškiems sprendimams. Į tradiciją jis žiūri ne atkūrėjo, o kūrėjo akimis.

Kadangi jau fikcija gali būti įvairi – ir „poetiška" (Hejdukas), ir „funkcionali" (Holleinas), – tai postmodernizmo paletė išvis yra pliuralistinė. Reikia įspėti, kad nebūtų priekabiaujama. Jei kam nors kas nepatinka, dar nereiškia, kad tai neteisėta. Noras apibrėžti, kas yra geresnis, ir globoti visus tuos, kurie save supranta kitaip – kaip manoma, klaidingai, ribotai, kenksmingai, – priskirtinas prie didžiųjų modernizmo pagundų. Net pats Adorno gynė teisę turėti „nors ir neteisingus poreikius". Be jokios abejonės jis puikiai suprato modernizmo esmę: „Žmogui tinkama architektūra yra geresnės nuomonės apie žmones, negu jie iš tikrųjų verti". Tačiau jis žinojo ir kitką: „Ne visada jinai teisi ir ne visada teisus žmogus". „Gyvi žmonės, net labiausiai atsilikę ir, kaip manoma, patys šališkiausi, turi teisę tenkinti ir klaidingus poreikius." „Gyvųjų poreikiuose, net jeigu jie ir klaidingi, plazda truputis laisvės."[71] Adorno jautė tą įtampą, todėl ne-

---

[71] Theodor W. Adorno, „Funktionalismus heute". – *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica,* Frankfurt a. M., 1967, 104–127, čia 120–121. Keistas „gyvų žmonių" ir „gyvųjų" pabrėžimas daug pasako apie Adorno mąstyseną.

derėtų beatodairiškai suteikti sėkmės statuso padėčiai, kurią jis atspindėjo. Tačiau kaip priešinimasis direktyviniam išimtinumui jo mintys, žinoma, teisingos. Tas, kuris tikrai vertina per ilgą istoriją iškovotą laisvę ir neketina jos lengvai išsižadėti, privalo ne tik pripažinti tezę, kad save ribojanti laisvė skirtingai nuo direktyvinės nelaisvės vis dar tebėra akivaizdi laisvė, bet ir ja vadovautis.

12. Įvairovė – ir jos problemos

Jacques'as Derrida viename iš seniausių su architektūra susijusių pasakojimų – apie tai, kaip buvo statomas Babelio bokštas, – įžvelgė aktualią architektūros problemą – priešpriešą tarp noro viešpatauti ir būtinumo pripažinti daugybingumą, skirtumą tarp modernizmo ir postmodernizmo[72]. Modernizmas atnaujino bokšto statybos projektą, mėgino įdiegti vieną vyraujančią architektūros kalbą. Pereiti į įvairovę buvo architektūros svajonė. Bet bokšto statyba žlugo, kalbų įvairovė vėl atgijo. Iš patirties buvo suvokta, kad tiesa – įvairovėje, tik ta įvairovė, žvelgiant iš vienovės siekio pozicijų, yra diskredituojama kaip „sumaištis". Daugybingumas iš tikrųjų („deja") yra nevaldomas, o noras valdyti – tai reikėtų suprasti – yra esminė klaida. Vienovės erdvė yra ne kas kita, kaip pretenzija, ne tiek Dievo, kiek humaniškojo prado daugio atžvilgiu. Tačiau atsisveikinti su priverstiniu vienovės įsivaizdavimu, šį išganymo vaizdinį išvysti kaip nelaimę – čia aš einu toliau už Derrida – yra visų sunkiausia. Postmodernizmas stengiasi visa tai pa-

[72] Jacques Derrida und Eva Meyer, „Labyrinth und Archi/Textur". – *Das Abenteuer der Ideen. Architektur und Philosophie seit der industriellen Revolution*, Ausstellungskatalog Berlin, 1984, 95–106.

keisti. Suprantama, kad radikalumo jam nestinga – ne tik modernizmo atžvilgiu.

Architektūra – pabrėžtinai viešas menas. Ji ne tik atspindi visuomenę, bet ir ją veikia. Todėl dabar, kai pliuralizmas pasidarė aktualus ir pradedamas pripažinti kaip vertė, architektūra negali kelti sau uždavinio slopinti skirtumus. Priešingai: iš jos reikia reikalauti, kad ne tik leistų realizuoti įvairias galimybes, bet ir pati jomis naudotųsi. Postmodernizmo prioritetas – formos įvairovė, ypač visuomeninių pastatų. Reikia ne tik leisti kartu gyvuoti įvairioms galimybėms, bet ir – kaip pagrindinę dabarties nuostatą – sąmoningai tai realizuoti visuomeninės paskirties statiniuose. Pagal juos galima spręsti, kokiu mastu įvairios galimybės gyvuoja greta, kartu, viena kitoje. Kai prireikia spręsti formos klausimus, būtina tai daryti ne naikinant daugybingumą, o pripažįstant, viešai ginant, bet svarbiausia – tinkamai komponuojant statinio elementus. Reikia sukurti formas, kurios akivaizdžiai rodytų tokios sąveikos vaisingumą.

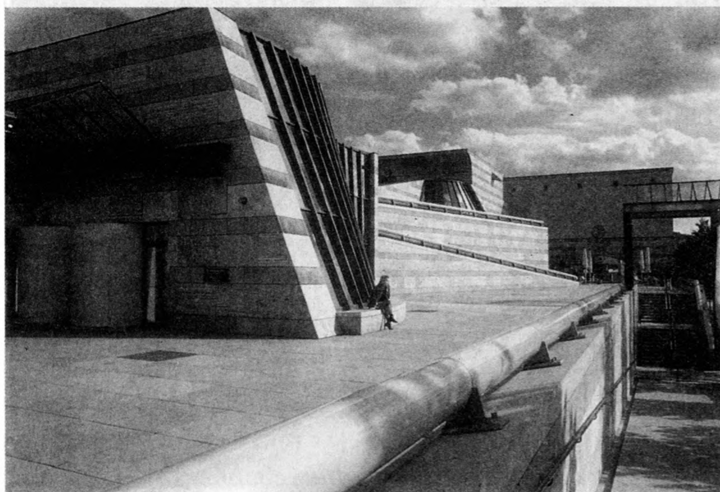
Kiekviena architektūra perskaitoma ir daro poveikį kaip sociologijos, net, sakytume, kaip filosofijos veikalas. Ji rodo ir įteigia, kokie modeliai leidžiami ir laikomi pavyzdingais. Aiškus daiktas, kad postmodernizmo sąlygomis kompozicijos dalykai yra sunkiau sprendžiami negu modernizmo laikais. Pliuralizmą sunkiau instrumentuoti nei singuliarizmą. Ir tai vienodai tinka architektūrai, sociologijai ir filosofijai. Kaip tik tai, o ne bėgimas į paprastumą, būtų šiuolaikinės architektūros uždavinys. Apie tai bus kalbama kituose šios knygos skyriuose. Problema ta, kokios daugybingumo formos yra vykusios, o kokias reikia atmesti. Neišleisime iš akių analogijos su socialiniais santykiais ir prasmės kontekstais. Klausimas štai toks: kokia elgesio su daugybingumu forma siūlytina?



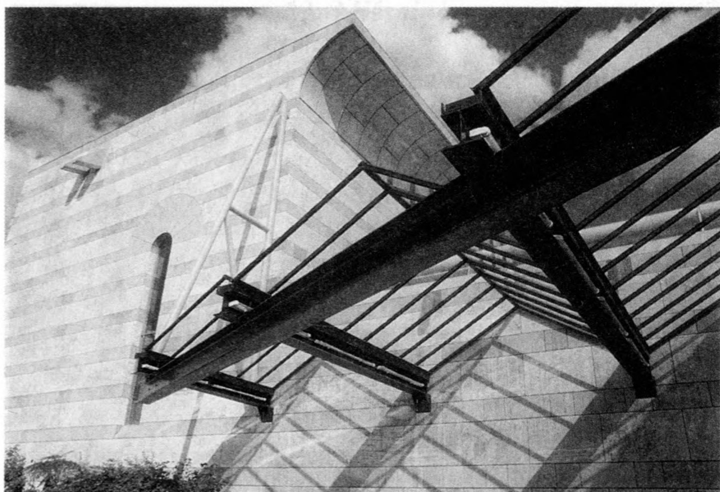
1 pav. Hansas Holleinas. Juvelyrinių prekių parduotuvė Vienoje (am Graben; 1972–1974 m.)



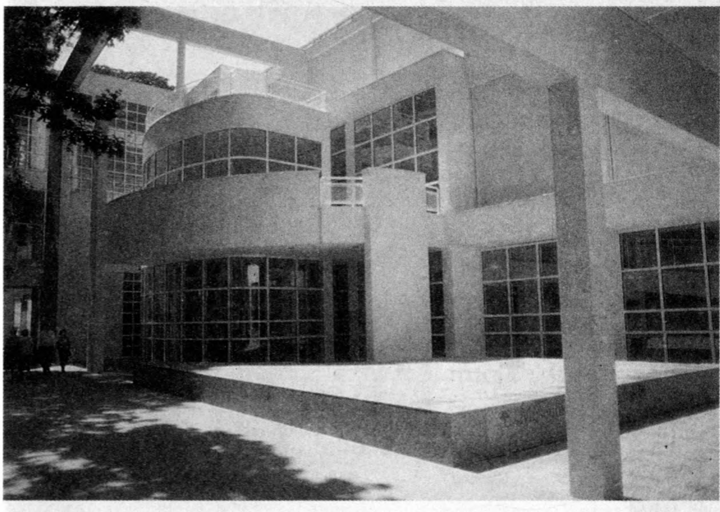
2 pav. Charlesas Moore'as. Italijos aikštė (Piazza d'Italia) New Orleane , 1976–1979 m.



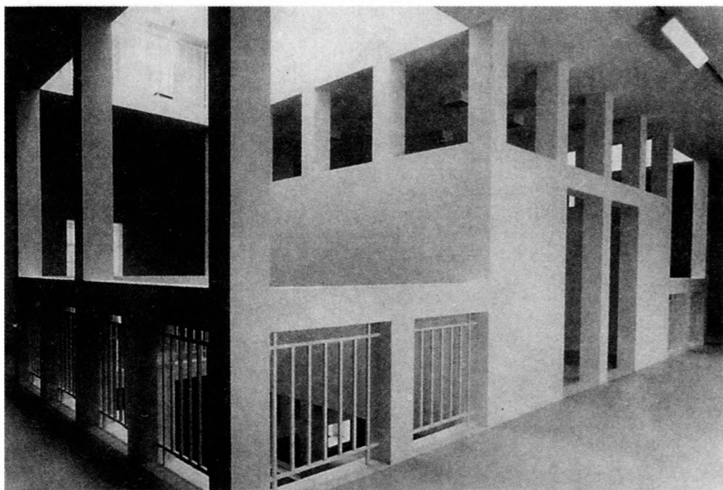
3 pav. Jamesas Stirlingas. Naujoji valstybinė galerija Stuttgarte, 1977–1984 m.



4 pav. Jamesas Stirlingas. Naujoji valstybinė galerija Stuttgarte, 1977–1984 m. (Įėjimo zona)



5 pav. Richardas Meieris. Taikomosios dekoratyvinės dailės muziejus, 1979–1985 m.



6 pav. Oswaldas Matthiasas Ungersas. Vokiečių architektūros muziejus Frankfurte prie Maino, 1979–1984 m.



7 pav. Hansas Holleinas. Muziejus Mönchengladbache, 1972–1982 m.

13. Mišrainė

Sugretinsime du priešingus pavyzdžius. Pirma kalbėsime apie nepaprastai išgarsėjusią Charleso Moore'o „Italijos aikštę" („Piazza d'Italia"), įrengtą 1977–1978 m. New Orleane (2 pav.). Jencksas šį darbą pavadino tikrai „didžiu" postmodernizmo „paminklu"[73], o Klotzas – „ko gero labiausiai pasisekusiu postmoderniosios statybos pavyzdžiu"[74]. Moore'as norėjo sukurti vietą, su kuria galėtų tapatintis daugiausiai iš Italijos kilę gyventojai, taigi sukūrė scenarijų italų kilmės amerikiečiams. Aikštė turi geografinių reminescencijų: jos profilį sudaro palaipsniui mažėjantis Italijos kontūras („aulinis batas") ir Sicilija, atliekanti aikštės centro vaidmenį; šioje Viduržemio jūros idilėje nepamiršta ir Sardinija (bet to nepasakysi apie prancūziškąją Korsiką). Taigi gali apsvaigęs iš laimės apvaikščioti tėvynę ir vos pirštų galiukus tesušlapęs „perbristi" Viduržemio jūrą. Ir štai prasideda Italijos tapatybę rodančių kultūros ženklų paradas – tarsi lengvu žingsniu artėtų kulisai. Pirmiausia – tai visų įmanomų stilių kolonos, kai kurios iš iki šiol dar meno istorijai nežinomų sistemų. Čia yra toskaninių, dorėninių, jonėninių, korintinių, kompozicinių kolonų, nepamiršta ir kilni Serlio forma, tiktai viskas stebėtinai transformuota: kolonų liemenys gali būti iš metalo su išilgomis išpjovomis, vienas gali apšviesti palaiminga šviesa, kitas – juosti šviečiantys neoniniai vamzdeliai (žiedo reminescencija), o pasinaudodamas Serlio idėjomis Moore'as sukuria ypatingą kolonų tipą: pro jas įeinama į delikatesų parduotuvę. Paskui debiutuoja „dušo kolonos", kurių kaneliūras formuoja vandens čiurkšlės, tekančios žemyn iš tūtų vainiko kapitelio. Pagaliau komiškais paversti

[73] Ch. Jencks, *Die Sprache der postmodernen Architektur*, 133.

[74] H. Klotz, *Moderne und Postmoderne*, 137 (pav. 136–140).

klasikiniai elementai pereina į trykštančio vandens metopas – todėl jos ir vadinamos „vetopomis"; ir jei galų gale dar architekto kaukė spjaudo vandeniu, tai tegu nelaikoma blogu tonu, jei žiūrovas pamano čia esant ne šventą ir net ne nusivadėjusį, o sintetinį vandenį.

Šiame įrenginyje be jokios abejonės pasitelkta geografinė ir kultūrinė „tradicija". Tačiau tai yra pavyzdinis atvejis, kaip „resemantizacija", kuria remiamasi norint tokiomis atgręžtimis įteisinti kovą prieš modernizmo diegiamą abstrakciją, iš tikrųjų gali virsti tikra desemantizacija. Į tradiciją čia žiūrima kaip į medžiagą, kurią galima formuoti kaip kam patinka, kuri neįstengia priešintis kičinimui. Semantiškai tradicija tėra tik kulisai ir architektūroje tesudaro vien kulisus. (Visa kompozicija tėra tik įmontuota į visai kitokios, aiškiai konvencionalios struktūros statybos kompleksą.) Italija ir jos klasikinė kultūra čia pasireiškia vien kaip holivudinė *italianità*. Sulyginimas yra platus ir apgalvotas. Kompozicijos bendras vardiklis – vartotojų pasaulis. Tradicija, kultūra, „genius loci" laikomi prekybos namų mentaliteto reginiu, o visko išverčiamumas į vartotojų kalbą ir reginį sudaro linksmai cinišką visumos reminescenciją.

Šiam ir panašiems atvejams visiškai tinka tai, ką Horkheimeris ir Adorno yra nustatę jau prieš daugiau nei keturiasdešimt metų savo veikalo *Švietimo dialektika* skyriuje apie kultūros pramonę, – kad pramoga, kuri neleidžia reikštis prieštaroms, o viską tempia ant esamo standarto kurpalio, yra masių apgaulė[75]. Pagrindinė klaida, postmodernizmo požiūriu, yra ta, kad viskas, kas skirtinga, svetima ir priešinga, turi paklusti vienam vieninteliam moduliui. (Dar prisideda ir tai, kad šį nykų modulį ir šiaip kone visur ap-

[75] Plg. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M., 1977, 108–150.

tiksi.) Po tokia postmodernizmo priedanga išsigimsta postmodernizmo principas. Pliuralizmas nebe plėtojamas, o naikinamas. Jenckso kalbos apie „tikrai 'didį' postmodernizmo 'paminklą' rodo jį naiviai ignoruojant savo paties kriterijus[76]. Apie keleriopą ar gal tik dvejopą kodavimą nebegali būti nė kalbos. Pliuralistinė tėra vien į akis krintanti paviršiaus regimybė, o tikrovė yra įsprausta į sintetikos monotoniją.

14. *Daugiakalbiškumas*

Visai kitas daugybingumo instrumentuotės tipas – daugybingumą pabrėžiantis, bet ne jį naikinantis – yra Jameso Stierlingo 1984 m. užbaigta Štutgarto naujoji valstybinė galerija (3 pav.). Šis „architektūrinis peizažas" nėra nusižiūrėtas iš Disneilendo, o sudaro kompleksinę struktūrą. Stirlingas kalba labai įvairiomis architektūros kalbomis (ne tik jų elementais). Jo statinys – akivaizdžiai daugiakalbis. Tai klasikinė muziejų statybos kalba, tinkanti ir rotondai, kuri čia, aišku, yra atvira. Tai kilni modernizmo kalba, „curtain wall", tačiau – realizuota medžiagoje, vadinasi, nuožulni, banguota, suskaidyta pakopomis ir padalyta į sekcijas medinėmis vertikalėmis. Tai dalykinė modernizmo kalba, bet apsiriboja valdybos pastatu. Tai popkultūros kalba, bet naudojama tik judesio kryptims perteikti. Tai konstruktyvizmo kalba, tačiau, skeletiškai išsiskirdama

---

[76] Daugių daugiausia Moore'o atveju turime „free style classicism" („laisvo stiliaus klasicizmo") versiją, kur Jencksas kadaise manė įžvelgiąs postmodernizmo konvergencijos pasireiškimą (plg.: Charles Jencks, „Introduction". – *Post-Modern Classicism. The new Synthesis,* Architectural Design, Heft 5/6, 1980, 4–20, čia 5). Šiame straipsnyje ne tik liaupsinamos Moore'o sukurtos kolonos (8–10) – jomis netgi grindžiama „resemantizacijos" programa (6). Dabar Jencksas kalba santūriau. Ryškiausiu postmodernizmo pavyzdžiu nūnai jis linkęs laikyti statinį, kurį netrukus aptarsime.

iš pastato, labiau linkusi į ornamentiškumą. Prisideda dar kai kurios architektūros istorijos užuominos – nuo Hadriano, Weinbrennerio ir Bonatzo iki Le Corbusier, Wrighto, Piano ir Rogerso.

Čia iškyla du dalykai. Alternatyva Moore'o Italijos imitacijai Holivudo apdaru jokiu būdu nėra grynas istorizmas. Stirlingas neperima nė vienos turimos kalbos nieko nekeisdamas. Tradicijos transformacija yra būtina ir jo postmodernizmui. Tiktai Stirlingas transformuoja visai kitaip negu Moore'as. Šis viską pajungia vienam holivudinio komponavimo kodui. O Stirlingas neturi jokio superkodo: jis artikuliuoja pavienių kalbų savybes. Rezultatas tas, kad šių kalbų specifika lieka atpažįstama – su savo tendencijomis, galimybėmis, sprendimais, konotacijomis, ribomis. Jo architektūra yra daugiakalbė tikra ir geriausia to žodžio prasme. Pliuralizmas, sudarantis postmodernizmo pagrindą, čia pasireiškia kuo puikiausiai. (Moore'as, kuris visaip žaidžia daugybingumu norėdamas jam suteikti bendrą vartojimo formą, netrukus pasirodo esąs pseudopostmodernistas.) Pirmame šios knygos skyriuje jau minėjome, kas postmodernizmui svarbiausia: kad įvairios architektūros kalbos reikštųsi tikrai kaip *kalbos*, o ne kaip pakliuvo sudėliotos žodžių nuotrupos ir pakaitai. Specifinės logikos, vaizdingos tezės ir pasaulių projektai, susiję su kalbomis, turi būti matomi ir pradėti sąveikauti. Skirtybių dialogas, o ne monotoniškas kratinys yra sėkmingo postmodernizmo ženklas.

Aiškumo dėlei reikia dar pabrėžti štai ką. Stilius yra šis tas daugiau negu stilius, o kalba – daugiau negu kalba. Abu įkūnija skirtingus gyvenimo būdus ir tikrovės projektus. Kaip tik tai stiliui ir kalbai sudaro keblumų ir apsunkina jų konkurenciją. Apie senesnių laikų architektūrą būdavo dažnai sakoma, kad, tarkim, vienuolynų statybos, nepažindamas tenykščio gyvenimo, kurio reikmėms tenkinti jie

buvo statomi, vien estetiškai nesuprasi[77]. Nemažiau tai tinka ir vėlesnių laikų vienuolynams. Teisingas ir priešingas atvejis, kai estetika gyvenimo būdą ne tik atspindi, bet ir gali jį formuoti. Iš viršaus atvira rotonda ir blokas su „curtain wall" ne tik perteikia skirtingas estetikas, bet ir atskleidžia skirtingas socialines struktūras (centriškumas / sklaidumas), psichines dimensijas (kryptinga / atvira), natūralius santykius (integraciniai / distanciniai), racionalumo ir tikėjimo formas (pasakojimas, ciklika, meditacija, žiūrėjimas į viršų / analizė, progresija, sąmonės blaivumas, dairymasis aplinkui). Vien toks pasauliškumas suteikia gelmės iš pažiūros „tik" estetinėms kalboms, o jų polemikos ir koegzistencijos problemai – tikro svorio. Estetikoje pagrindinę problemą kelia pliuralistine virtusi visuomenė. Todėl ir ieškant estetinių bei architektūrinių sprendimų iškyla pragmatinė visumos reikšmė. Ši analogija daro įdomią estetikos problematiką postmodernizme. Stirlingo atveju yra aišku, kad ne tik kombinuojami stiliai, bet ir kuriami pasaulio projektų bei gyvenimo būdų santykiai. Kaip tik dėl šios patirties statinys atrodo lankytojui toks nepaprastas ir netikėtai patrauklus, o analizė – tokia reikšminga.

Visai neketiname nutylėti, kad apie Stirlingo statinį visaip kalbėta ir kad žiūrint į jį kaip į muziejų kai kas atrodo ganėtinai problemiška, o dar kai kas – pavyzdžiui, skulptūrų terasa – visai nevykusiai. Deramai įvertinti visą kompleksą – ne vien konstatuojant, bet ir argumentuojant, – prireiktų daug knygos puslapių. Šiame skyriuje aptariame tiktai principinį postmodernizmo aspektą – statinio daugiakalbiškumą. Šiuo atžvilgiu Stirlingo statinį galima vadinti pavyzdiniu ir perspektyviu. Kai kas čia įžvelgė tikro postmodernizmo principą ir panūdo peržiūrėti savo ankstesnius teiginius. Tačiau

[77] Plg.: Wolfgang Braunfels, *Abendländische Klosterbaukunst*, Köln, [3]1978, 11.

daugiausia kritikuojamos tik instrumentuotės smulkmenos; svarbiausia yra tai, kad statinys išryškina principą, kuriam galima visiškai pritarti ir kuris vertas ateities.

15. Sąsaja

Tikro pliuralizmo architektūros, kokia postmodernizme turi būti ir kokią kuria Stirlingas, suprantama, vien todėl, kad ji išlaiko daugybingumą, negalima laikyti vykusia. Dar reikia spręsti problemą, kaip neneigiant daugybingumo galima siekti ir vienoviškumo. Viską verčiant į krūvą nieko neišeis. Skirtybės turi viena prie kitos derėti arba būti atitinkamai susijusios. Kokios yra tos dermės sąlygos?

Robertas Venturi, vienas iš postmoderniosios architektūros protagonistų, šį klausimą iškėlė jau 1966 m. Jis pasisakė už „kompleksišką ir prieštaringą architektūrą ..., mintančią įvairia ir daugiareikšmiška šiuolaikinio gyvenimo patirtimi"[78]. Paskutinėje savo manifesto pastraipoje jis teigė: „Tačiau kompleksiška ir prieštaringa architektūra turi ir ypatingą pareigą visumai ... Ji privalo veikiau realizuoti sunkiai įgyvendinamą vienovę įvairovėje negu būti lengvai reprodukuojama vienovė be įvairovės"[79].

Venturi'o žodžiai – tiesiai į Morre'o ausį! Šis problemą „išsprendė" jos vengdamas, tuo, kad įvairovę suvienodino. Galima spėti, kad ši problema paskatino ir kai kuriuos kitus architektus mieliau kurti primityvų eklektinį kratinį ir pasiduoti žodžių mišrainės nekriteriškumui negu stoti į kovą su

---

[78] Robert Venturi, *Komplexität und Widerspruch in der Architektur,* hrsg. von Heinrich Klotz, Braunschweig–Wiesbaden, 1978 (pirmas leidimas: New York, 1966), 23.

[79] Cit. veik., 24.

tikro daugiakalbiškumo sunkumais. O kaip tuos sunkumus įveikti? Kaip tą problemą spręsti? Kaip daro Stirlingas?

Stirlingui pasiseka išsaugoti skirtybes ir vis dėlto sukurti kontekstą: įvairias kalbas jis panaudoja taip, kad jos nebūtų bežadės, neutralios ir „nieko nesakančios", o kalbėtų, ginčytųsi, bendrautų. Stirlingas inscenizuoja konfliktišką įvairių kalbų sandūrą: šios viena kitą komentuoja, prieštarauja, vertina kitaip, papildo – ir nė viena nešvenčia pergalės arba besąlygiškai nepriklauso visumai. Atsiranda kalbų dialogas – be metakalbos.

Imkime, pavyzdžiui, pagrindinę pastato dalį – įėjimo zoną (4 pav.). Dvikalbiškumas čia matomas kaip ant delno: susiduria Schinkelio XIX a. muziejinė architektūra ir šiuolaikiškas konstruktyvizmas. Abi šios architektūros kalbos vienodai svarbios. Tai, kad Schinkelis mėgo apvalias formas, akivaizdžiausiai atspindi Egipto architektūrą primenantis lenktas karnizas. Antra vertus, demonstratyviomis šiuolaikinėmis konstrukcijomis pabrėžiamas konstruktyvizmas. Tačiau svarbiausia, kad abi paradigmos viena kitą komentuoja ir kritikuoja: Schinkelio mėgstamas nepriklausomas substancialumas išryškina ir kontrastuoja su organiškai nepritampančia konstruktyvistine karkasine architektūra, kuri atrodo dirbtina, tyčinė ir kelia nemalonias voratinklio asociacijas. Nors šie akcentai anaiptol nedžiugina akies, bet juose neabejojamai glūdi kritinė tiesa. Ir priešingai: kritinį smūgį Schinkelio substancializmui suduoda funkcionalizmas (nors Stirlingo simpatijos truputį vienpusiškai yra Schinkelio pusėje). Stiklo ir plieno konstrukcijos permatomumas kalba laisvės konotacijomis, priešingomis pilies, sakytume, kalėjimo įspūdžiui, kurį kelia Schinkelio blokas, o konstruktyvizmo išpažinimas, kaip matyti iš proporcijų kūrimo ir Schinkelio bloko, veikia sąžiningiau už mūro mitinimą.

Greta daugia-*kalbiškumo* tai yra antra postmoderniai instrumentuoto daugybingumo sėkmės sąlyga: kad kalbos sueina į kontaktą, kad tarp jų kyla ginčas, kuris, prasidėjęs ko nors išryškinimu, perkėlimu ir sustiprinimu, gali virsti kolizija, kritika ir neigimu. Kalbos bendrauja, ir jos išsiverčia be jokios metakalbos, net nekyla minties, kad išvis jos reikėtų. Kad įvairūs kodai galėtų funkcionuoti kaip kalbos, turi ganėtinai dažnai reikštis savarankiškai, – tuo pasisakoma prieš žodžių nuotrupų ir dalinių citatų maišymą, kuris sukuria ne semantinę įvairovę, o tik išverda semantinę košę, ir tariamas daugybingumas uždūsta indiferentiškume; antra, įvairūs kodai turi būti taip susiję tarp savęs, kad kiltų ginčas, aiškinimasis, skverbimasis į vienas kitą, ir jie nebūtų slopinami – tuo pasisakoma, aišku, prieš tariamą dekoratyvumą, kuris semantiškai tėra beprasmis įvairovės rinkinys. Reikia išsiaiškinti, kokios kalbos geba būti aktyvios sugyvendamos ir priešindamosis viena kitai. Stirlingo pavyzdys rodo, kad konstruktyvistinė architektūra jau iš prigimties yra kontratezė architektūriniam substancializmui, tad šiuo atveju ištariama istoriškai motyvuota antitezė. Suprantama, istoriškumas nėra tokios kalbinės interakcijos sąlyga, antra vertus, jis neduoda ir jokių garantijų. Formuluoti galima sėkmės sąlygas, o faktinę sėkmę kiekvienu atveju būtina atrasti ir įvertinti.

Savaime suprantama, kad postmodernusis daugybinis kodavimas nebūtinai turi būti toks aiškus, beveik vadovėliškas, koks jis yra Stirlingo atveju (kur kiekvieną pedantiškumo apraišką bandoma pridengti ironija). Apie daug kartų aptartą Holleino tipologiją dar kalbėsime paskui. Taip pat ir siauriau suprasta kalbinė vienalytiškumo raiška – kaip ją nusako „kodavimo" terminas – visai nėra privaloma. Jau pats skirtingų erdvių (kurios formuojamos ne tik vienos vienintelės sistemos pagrindu atsižvelgiant į specifines funkcijas)

kūrimas laikytinas tipišku postmodernizmu. Ypač tai tinka tiems atvejams, kai vienas kitą persmelkia skirtingi erdvės tipai. Nors čia kalbame apie – siauriau suprantamus – „kodavimą" ir „daugiakalbiškumą", vis tiek reikia turėti galvoje ir tokius platesnio masto atvejus. Postmodernizmo esama visur, kur įvairovė nėra nei sistemos atmata, nei grynas jos pridurkas, kur ji yra esminga kuriamam kompleksui ir jo suvokimui.

Postmoderni yra ne ramiai ir taikiai sugyvenančių skirtybių įvairovė, o pretenzinga, įtampos ir galynėjimosi kupina, nervus dirginanti visuma. Postmodernybės esmę čia atskleidžia ne eklektiška dėlionė ir ne savavališka deformacija – kad ir kaip jos būtų paplitusios, – o skirtingų modelių konfliktuojanti kombinacija, kur neįmanoma vieną modelį atmesti, kitą suvisuotinti, vieną išsaugoti ir nesukelti kito protesto. Kiekvienas architektūros diskursą pranokstantis žvilgsnis į bendrą postmodernizmo situaciją – o taip žvelgti, kad būtų pašalinti atskirų sričių vienpusiškumai, mes labai patariame – įtikina, kad toks suaktualintas, nervus dirginančius derinius panaudojantis pliuralizmas postmodernizmui yra būtinas. Šitą tipą galima pavadinti agonalistiniu kompleksiškumu. Jis suteikia postmodernizmui vaizdą. Jis rodo tą sąsajos rūšį, kuriai – šiapus geidaujamo vienoviškumo – postmodernizmas teikia pirmenybę.

16. Sunkoka visuma

Daugelis tuo apibūdinimu nebus patenkinti. Jie vėl kels vienovės klausimą. Juk prieštaringas kalbų dialogas negali būti paskutinis žodis, – sako jie. Anapus daugybingumo vis dėlto turi dar būti vienovė. Sudėtinga struktūra paverstas chaosas arba tikra vienovė – štai alternatyva.

Kaip tik šį klausimą apie chaoso sustruktūrinimą ir bendro vardiklio visiems priekaištams suradimą reikia dar kartą išsamiai nušviesti. Ir vėl būtina cituoti Venturi. Savo manifesto pabaigoje jis kalbėjo ne vien apie postmoderniosios architektūros pareigą visumai, bet ir aptarė šį klausimą atskirame knygos skyriuje[80]. Venturi patikslina, kad kalba apie „pareigą *sunkokai* visumai". Jis turi galvoje ne įprastą, o „sudėtingos visumos" tipą. Aišku jam yra viena – visumos nevalia kurti paprastinant. Jis nesutinka, kad už visumą nebūtų mokama „kompleksiškumo atsisakymo kaina", jis žvelgia plačiau – kad būtų siekiama „sudėtingo" arba net „nekonsistentiško" įvairovės elementų santykio ir netgi tiesiog nepataria atmesti to, kas „neišspręsta"[81]. Venturi mano galįs pareikšti, jog „tikrai daugiasluoksnėje statyboje ... akis, ieškodama visumos vienovės, nenori būti pernelyg lengvai patenkinama"[82].

Su šiuo įdomiu pageidavimu visumai, mėginant ją vaizduoti kaip nesusijusią su substancijos ir uždarumo įnoriais, nesutinka Jencksas, daug atviriau pasisakantis už visumą ir jos vienovę. Jencksas kalba apie „retorinės visumos" kūrimą, apie „įtikinamą socialinį arba metafizinį turinį"[83], ir postmodernizmą sieja su „visiems bendra simboline tokio pobūdžio tvarka, kokią kuria religija"[84]. Jenckso nepatenkintų Venturi'o sudėtinga ir netgi nekonsistentiška visuma. Tiesa, jis pats dar negali apibūdinti, kaip būtų galima realizuoti

---

[80] Cit. veik., 136–161.

[81] Cit. veik., 136, 158, 161. „Šiaip ar taip, įsipareigojimas sunkokai visumai nėra pretekstas įvairovės architektūroje atmesti tai, kas dar neišspręsta." (158)

[82] Cit. veik., 161.

[83] Charles Jencks, *Die Sprache der postmodernen Architektur*, 146.

[84] Charles Jencks, „Post-Modern und Spät-Modern. Einige grundlegende Definitionen". – *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen*

jo pageidaujamą vienovę, tačiau intencijų plotmėje priešingumas Venturi'ui yra aiškus ir didelis: Venturi nori atviros, o Jencksas – suprantamos vienovės. Šis priešingumas todėl toks įdomus, kad prie jo, kaip jau minėjome, vis grįžtama ir kitose srityse vykstančiose diskusijose apie postmodernybę. Radikalus daugybingumas prieš naują vienovę – štai ta pagrindinė priešprieša postmodernybės spektre. Šiuo klausimu yra užčiuopiamas visos diskusijos nervas – paliečiamos ne tik vizijos, bet ir kyla antipatijos.

17. *Pirmosios pakopos*

Skirtingų architektūros kalbų kombinavimas turi senas tradicijas. Todėl, norėdamas išryškinti postmodernizmo situacijos ir vienovės problemos specifiką, pateiksiu porą pavyzdžių iš istorijos.

Romėnų architektūroje imta derinti savą ir graikų architektūros kalbas. Specifinė romėnų forma, arkada (mūro siena su pusapvalėmis arkomis), papildyta pavyzdine graikų architektūros formule – kolonada (kolonų eile su perdenginiais). Tokiu būdu atsirandantis motyvas, pirmą kartą panaudotas statant Romos valstybės archyvą – tabuliariją, vadinamas tabuliarijo motyvu arba – kadangi paskui buvo pritaikytas ir Koliziejaus bei Marcelo teatro architektūro-

Zeitalters, hrsg. von Peter Koslowski, Robert Spaemann, Reinhard Löw, Weinheim, 1986, 205–235, čia 235. Antra vertus, Jencksas, kalbėdamas ne apie pageidavimus ateičiai, o mėgindamas pateikti postmodernizmo analizę, pasirodo esąs tikras dialektinės reikšmės teorijos, artimos Venturi'o ir Stirlingo pažiūroms ir statiniams, išpažinėjas: „Reikšmė pasireiškia per sistemoje glūdinčias priešingybes, erdvės dialektiką arba laiko aprašymą."(*Die Sprache der postmodernen Architektur*, 106) Radikalus postmodernizmas yra „ir kontekstiškas, ir dialektiškas tuo, kad mėgina sukelti diskusiją tarp skirtingų ir dažnai priešingo skonio kultūrų." (132)

je, – teatro motyvu. (Ši graikų ir romėnų kultūros sąsajas ir jungtis išreiškianti forma vėliau buvo plačiai naudojama renesanso klestėjimo laikais kaip aukštasis stilius: taip Romoje statė, pavyzdžiui, Bramante, o Venecijoje – Sansovino.) Šio motyvo prasmė aiški – romėnų kultūra perima graikiškąją ir ją tęsia. Įdomus jų santykis: romėniškasis elementas yra pagrindinis, o graikiškasis – papildomas. Romėnų architektūra įima graikiškąją. Galima būtų kalbėti ir apie pasisavinimą bei pasiglemžimą. Šiaip ar taip, įvyksta integracija. Net iš pirmo žvilgsnio matyti, kad tarp abiejų architektūros kalbų čia nesama priešpriešos – tik papildymas ir vienovė. Formų proporcijos suderintos ir pritampa viena prie kitos. Nekyla abejonių, kad norėta vienovės ir ji įgyvendinta. Tai padaryta taip vykusiai, kad nespecialistui viskas atrodys savaime suprantama, o kad čia esama komponavimo, turi būti paaiškinta.

Antras pavyzdys visai kitoks. Jis ne tik laiko požiūriu, bet ir struktūriškai artimesnis postmodernizmui. Turime galvoje Johanno Bernhardo Fischerio von Erlacho suprojektuotą Šv. Karlo bažnyčią Vienoje, pastatytą 1716–1725 m., pašventintą 1737 m. Pradinę situaciją Fischeris turėjo panašią kaip ir postmodernizmo architektai. Architektūrinis praeities fonas toks: šimtas metų po Hegelio diagnozės, kad dabar „viskuo laisvai disponuojama", šimtas penkiasdešimt metų iki prasidedant tikrajam istorizmui ir du šimtai penkiasdešimt metų iki postmodernistinės architektūros – tuo paskui buvo galima disponuoti. Fischeris, 1721 m. išleisdamas veikalą *Architektūros istorijos projektas* („Entwurf einer historischen Architektur"), pateikė pirmą pasaulinės architektūros istoriją, kurią pradėjo Saliamono šventykla ir Septyniais pasaulio stebuklais, atspindėjo romėnų, arabų, kinų ir japonų architektūras, ir veikalą baigė savo paties statiniais, kurių viršūnę sudaro kaip tik Šv. Karlo bažnyčia.

Veikalo pratarmėje Fischeris sako, kad istorinė žiūra turinti „skatinti menininkų išradingumą", bet geriausias to pavyzdys yra jo Šv. Karlo bažnyčia. Ji akivaizdžiausiai eklektiška. Tuo gimininga kai kuriems postmodernizmo statiniams.

Šį eklektizmą trumpai apibūdinsime: kupolo ir tambūro ovalas – Romos architektūrą primenantis elementas – komponuojamas su graikų šventykloms būdingu vestibiuliu. Šonuose – du iš prancūzų architektūros nusižiūrėti bokštiniai paviljonai, tarp kurių iškyla dvi didžiulės kolonos – Saliamono šventyklos Jeruzalėje ir Konstantinopolio šv. Sofijos soboro (*Hagia Sophia*) užuomina. Be to, kai kurie iš šių elementų turi keletą sąsajų. Pavyzdžiui, paviljonai – nuoroda į Mansarto suprojektuotą Minoritų bažnyčią Paryžiuje ir Bernini'o Šv. Petro katedros Romoje projektą; vestibiulis ne tik kelia graikiškas reminiscencijas, bet ir savo specifine forma primena senovės Romą – Junonos šventyklą ir Panteono vestibiulį; tokių architektūros istorijos sąsajų dar padaugėja, kai įskaičiuojami ikonografiniai ir semantiniai komponentai. Pavyzdžiui, didžiosios kolonos turi ne tik Saliamono šventyklos, Bizantijos, bet ir Romos, Barromini'o stiliaus bei imperijos laikų užuominų.

Ne tik eklektizmu, bet ir pirmiausia bendru vaizdu Šv. Karlo bažnyčios fasadas turi aiškių giminingumo su postmodernizmu požymių. Čia svarbi eklektizmo instrumentuotė. Kompozicija yra ne tik įvairialypė, bet ir be galo skirtinga, apskritai netramdoma – kaip tik tai yra postmoderniosios architektūros pageidavimas bei bruožas. Neįstengiama sutelkti elementų į vieną vienintelę integralią žiūrą. Ypač tai pasakytina apie didžiąsias kolonas, kurios apačioje įsilieja į kompleksą, o viršuje yra visai autonomiškos ir nuolat trikdo bendrą vaizdą. Tai jos daro taip veiksmingai todėl, kad atlikdamos lankstų funkciją kartu atlieka ir svarbiausių fasado atramos taškų, ir dramatiškų akcentų vaidmenį.

Visada buvo jaučiama, kad bažnyčios kompozicija yra nesintetiška, o dvilypė ir ne itin maloni akiai. Šie nevienalytiškumo, nerimasties ir galbūt virtualios vienovės bruožai anksčiau buvo apibūdinti kaip keisti ir keliantys abejonių, kitaip sakant, priskirti neigiamybėms. Tais laikais, kai reikalauta vienovės, tokie ir panašūs dalykai palietė to meto psichinę substanciją. Pirmas, kuris – tam tikra prasme dar prieš postmodernizmą – mėgino atleisti tą Šv. Karlo bažnyčiai primestą nesėkmės arba nepakankamumo nuodėmę, buvo Hansas Sedlmayras. Tačiau jis tai darė ne stengdamasis pasigendamą vienovę kaip nors įrodyti, o jaučiamą nevienalytiškumą suvokti ir įteisinti kaip kompleksišką reiškinį. Sedlmayras sako, kad modernizmas klaidingai mano, jei šitą regimąją pusę supranta kaip vieno vienintelio statinio išorę – ją reikia suvokti veikiau kaip „skirtingų pirminių formų ir skirtingų statybos būdų (*modi*) įkūnijimą", kaip „novum theatrum architecturae"[85]. Jis aiškiai parodo, kad apžiūrinėjant fasadą nuolat rungiasi du žiūros būdai, iš kurių kiekvienas yra dvejopas ir kontrapunktiškai kryžiuojasi. Negalima šio fasado suvokti kaip vientiso – čia reikia nuolat kaitalioti abu, vienas nuo kito iš dalies priklausomus, žiūros būdus.

Vienovė čia pasidarė, švelniai tariant, kur kas sunkesnė. Ji pranoko klasikines formas. Tai davė pagrindą istorinio pobūdžio nepatogumams; tuo paaiškinami daugelio meno istorikų atkaklūs mėginimai bent jau literatūriškai aprašyti ir atskleisti vienovę, kuri, nors ir nematoma, bet vis dėlto – taip jie mano – turi egzistuoti, nes tai juk didžio architekto didis kūrinys; štai kodėl dar ir dabar kai kurie stebėtojai patiria prieštaringus jausmus. Vienovės įvairovė-

[85] Hans Sedlmayr, „Die Schauseite der Karlskirche in Wien". – H. Sedlmayr, *Epochen und Werke*, Bd. 2, Mittenwald, 1977, 174–187, čia 181.

je nebeveikia dermės ir kanoniškos orkestruotės modeliai. Pagrindinis fasado daromas poveikis yra ne eklektizmas, o tiesioginės vienovės atsisakymas. Ji egzistuoja virtualiai. Bet koks mėginimas ją pateikti pasmerktas žlugti. Fasade daug neišmatuojamumų (palyginkime, pavyzdžiui, tuos įstabius masto ir būdo šuolius nuo milžiniškų kolonų su masyviomis bazėmis prie portikų degtukinės architektūros). Ypatingas bruožas čia yra tas, kuris šios bažnyčios fasadą artina prie postmodernizmo[86]. Kaip ankstyvas atvirosios vienovės dokumentas Šv. Karlo bažnyčios fasadas laikytinas postmodernizmo prototipu.

Tiesa, tokį neišmatuojamumą kai kas jau seniai buvo suvokęs kaip meno gyvavimo tiesą ir eliksyrą. Pavyzdžiui, Goethe į priekaištus dėl kai kurių „Fausto" dalių nedermės yra pasakęs, kad kaip tik tokia, kaip ne-visuma, ši poezija yra teisinga ir jaudinanti. Tokia yra jos problemų struktūra, taigi ir tikro gyvenimo struktūra: sprendimas neduodamas.

Dvidešimtame amžiuje, kai pagrindinė epochos mokslinio žinojimo kryptis atmetė visuotinybės iliuziją ir pasiūlė pereiti prie baigtinumo, ši patirties situacija pasidarė visuotinė. Apie tai kalbėjome praeitame skyriuje. Įdomu, kad ir Robertas Venturi savo manifeste remiasi tuo pačiu pastebėjimu. Savo meto architektūrą jis laiko atsiliekančia nuo šimtmečio sąmonės, ir tai atskleidžia Gödelio pavyzdžiu: kai šis seniai buvo pademonstravęs paskutinę inkonsistenciją, architektūra vis dar tebekovojo už visuotinį skaidrumą ir vienovės dogmatizmą[87]. Toliau Venturi remiasi Josefu

---

[86] Skirtumą, jei lyginsime su tikra postmodernizmo architektūra, sudaro tai, kad Fischeris pavyzdinius skirtingų architektūros sistemų *elementus* jungia eklektiškai, o postmodernizmo architektūra priešpriešina įvairias architektūros *kalbas*.

[87] Venturi, *Komplexität und Widerspruch in der Architektur*, 23.

Albersu, konkrečiai – jo „tapybos paradoksiškumo apibrėžimu"[88]. Problema – ta pati. Venturi turi galvoje Alberso „struktūrines konsteliacijas", kurios sudarytos taip, kad nors linijos absoliučiai vienareikšmės, negalima viso piešinio suvokti kaip vieną vienintelę interpretaciją: tam tikruose taškuose tenka peršokti prie priešingos interpretacijos, kuri vėl savo ruožtu tėra tik dalinė ir nelemia visumos supratimo[89]. Tokius reiškinius Venturi turi galvoje, kai kalba apie „sunkoką visumą".

18. *Atviroji vienovė*

Šiuose architektūros keliamuose klausimuose atsispindi ir filosofiniai. Architektūros tematika reikšminga ne tik sau pačiai.

Postmodernizmo nuostata – ne visumos problemos ignoravimas, o specifiškas jos apibūdinimas: visumos, totalumo neįmanoma pavaizduoti, neįmanoma teigiamai įdiegti. Visuma turi likti atvira – ne iš aplaidumo, o todėl, kad tai yra vienintelis tinkamas būdas tikrai atsižvelgti į jos reikalavimus. Diegiama visuma būtų užvaldyta visuma ir suabsoliutintas dalinumas. Visumos neaprėpsi – tai pagrindinis šio šimtmečio pretenzingo mokslo ir meno užmojis, visumą užvaldyti reikštų ne ką kita, kaip totalizmą – tai politinis šio amžiaus patyrimas. Čia neišvengiamai suabsoliutinamas dalinumas – to moko kiekviena šio reiškinio analizė. Ir priešingai: tai, kas gali atrodyti kaip visumos atsižadėjimas (ir dėl to yra peikiama), tėra vienintelis teisingas būdas į ją

[88] Ten pat.

[89] Plg., pavyzdžiui, pav. 1 veikale *Arbeiter diskutieren moderne Kunst. Seminare im Bayerwerk Leverkusen*, hrsg. von Max Imdahl, Berlin, 1982, 13.

atsižvelgti. Alternatyvos reiškia arba ignoravimą, arba totalizmą.

Tikrai postmodernia šio problemos plėtojimo ir šios sąvokos prasme galima laikyti tokią daugybingumo instrumentuotę, kuri nors ir duoda pagrindą į visumą nukreiptiems siūlymams, užuominoms, būdams rastis, bet nenustato galutinės visumos formos. Tai puikiai įrodo Richardo Meierio suprojektuotas Frankfurto muziejaus pastatas (1979–1985; 5 pav.), kurio fasado uždarumas yra virtualus. Tiesa, stebėtojo akis daug ką papildo ir daro tai ne kaip pakliuvo, o remdamasi tam tikromis nuorodomis, tačiau apskritai „blokas" lieka atviras.

Antra vertus, esama pavojaus iš viso atsižadėti visumos problematikos ir pereiti prie madingos beatodairos, kuri paskui labai greitai nuveda prie kitos vienovės formos – indiferentiškumo. Siūloma tarpinė padėtis: daugį saistyti taip, kad prasidėtų komutacijos procesai ir dialogai, tačiau vėlgi taip, kad šio bendravimo neužsmaugtų galutinis vienovės reikalavimas.

Aišku, dėl to bus dar ilgai ginčijamasi. Tą žino kiekvienas, kuris laikosi šios naujos vienovės sampratos – ne tik iš patirties, bet ir todėl, kad suvokia priešingą struktūros ir motyvų poziciją. Vienovės bičiuliai (filomonai) nuolat reikalaus substancinės formos, pritars, žinoma, tai, kuri yra darni, tačiau niekuomet nesitenkins atvirąja. Šioji iš tikrųjų įžūliai reikalaus – ir tą jie puikiai jaučia – principinio pokyčio. Jie, ko gero, net supras, kad geidžiama substancinė vienovė gali būti tik specifiška, bet niekada – vienoviška; jie galbūt jaus jos atvirkščiąją pusę, akibrokštus, ir tam tikromis aplinkybėmis pripažins, kad universalumo suteikimas dalinumui yra tironijos įrankis. Tačiau tai – supratimo dalykas, ir jis iš pradžių neturi padarinių, nes vienovė pirmiausia yra ne supratimo koreliatas, o noro objektas. Vienovė – tai

vienas iš esmingiausių identifikatorių; kai nuo viso to ima svaigti galva, širdis dar ilgai tvirtai jo laikosi; čia akis į akį susiduriama su pagrindine valia.

O pažiūrėjus priešingai, tai reiškia: abejojimas tokia vienove suvokiamas kaip grėsmė, kelia baimę ir agresiją. Jei širdyje nesi filosofas, kūnu ir siela atsidavęs mąstymui, ir nebijai tikrindamas įsitikinimą išsiaiškinti, kad šis yra klaidingas, o džiaugiesi radęs tiesą ir gali ją priimti, taigi, jei esi toks, vadinasi, tikriausiai galėsi būti išprovokuotas kaip filomonas, bet vargu ar sugebėsi pasimokyti.

Tada lieka tik vizija. Vienovės bičiuliui daugybingumas nėra vizija, o reiškia jos atsižadėjimą (jos, vienintelės, kurią pažįsta ir pripažįsta). Daugybingumo bičiulis padėtį mato kitokią. Jam taip pat nesvetima vienovės vizija, tiksliau sakant, jam žinoma daug vienovės vizijų; kaip tik tai ir sudaro jo daugybingumo vizijos motyvą. Teoriškai kalbant, daugybingumas turi tam tikrą pirmenybę: jei teisėta yra ne tik vienovės vizija, jei ir daugybingumas gali būti vizija, tai iš esmės jau pripažįstamas daugybingumas – vienovės ir daugybingumo plõtmės. Tačiau lemiama, ko gero, yra praktinė to dalyko pusė – suvokimas, kad daugybingumas gali būti aukščiausio rango vizija. Taip kaip esama bukos karingos vienovės, taip egzistuoja ir paviršutiniškas bei beatodairiškas daugybingumas. O neigiamos formos juk neatmeta paties principo. Daugybingumas, kaip įvairių pagrindinių galimybių (turinčių vienovės bruožų) pliuralizmas, siekia aukštesnio žmonijos supratimo už uniformizmo įsivaizdavimą, kuris neprieštarauja įvairumui tik kaip variantui ir laikinai regimybei. Daugybingumas visur egzistuoja ne tik faktiškai: kaip susiformavęs reiškinys jis sutapo su tikros, turiningos laisvės vizija. Vienas iš daugybingumo skirtumų nuo vienovės vizijų yra tas, kad daugybingumas pasirengęs

labiau pripažinti ir skatinti, o vienovės vizijos – nurodinėti ir struktūrinti. Pagrindinė žiūra skiriasi: daugybingumas pasitiki tikrove, vienovės vizijos tikrove nepasitiki. Kai kurie linkę vieną pripažinti esant „konservatyvų", o kitą – „progresyvų". Tačiau jie neturėtų išleisti iš akių, kad šitas „konservatizmas" nori ne tiek išsaugoti, kiek plėtoti, o „progresizmas" nuolat virsta regresizmu.

Postmodernybė – taip pat ir postmodernioji architektūra – prasideda daugybingumo pripažinimu. Tas, kuris tiki paprastu unifikavimu, negali vadintis postmodernistu. Skatinamosios formos veikia visiškai atvirai: jos nesigaili prarastos vienovės, jos remiasi kitu pagrindu. Pirmame šios knygos skyriuje parodėme, kad postmodernybė prasideda tada, kai įveikiamas liūdesys dėl prarastos vienovės, kai suvokiama teigiama šios netekties pusė ir ji imama plėtoti, kitaip sakant, kai išvaduojamas daugybingumas. Taigi tas, kuris, kaip Jencksas, vis tiek dar turi vilties jau pripažintą daugybingumą sutelkti į aiškią vienovę, yra, reikia pripažinti, smarkiai pažengęs, tačiau nepakankamai. Tas, kuris stoja už atvirą vienovę ir tvirtai to principo laikosi, yra pažengęs toliau. Minimali postmodernybės sąlyga – daugybingumas. Atviroji vienovė tik puošia jo herbą.

19. Daugybingumo tipologija: Ungersas, Stirlingas, Holleinas

Baigdamas šį skyrių, pateiksiu tris tipiškus atvejus, kaip gali reikštis postmodernusis daugybingumas. Pavyzdžiai imami iš architektūros, tačiau jie tinka visam spektrui. Jie turi ir filosofinį aspektą – čia esama skirtingų proto formų santykio problemos. Šiems trims tipams atstovauja Ungerso, Stirlingo ir Holleino vardai.

Oswaldo Metthiaso Ungerso atveju turime *monadinį* tipą. Vienoje turiningoje polemikoje su Moore'u Ungersas rėmėsi Berlyno klasicizmo architektų pavyzdžiu ir jų darbų poveikiu Havelio kraštovaizdžiui[90]. Moore'as pramaišiui komponuoja vienas su kitu nederančius elementus, o šie architektai tvirtai laikėsi tipologinės ir morfologinės žiūros ir pavienius ansamblius kūrė perimdami grynai antikinius tipus. Daugybingumą ir perėjimus pastebi tik žiūrovas, o patys pastatai yra tipologiniai individai, monados.

Projektuodamas savuosius statinius, Ungersas laikosi monadinio principo. Jo darbai yra ne istoriški, o postmodernūs todėl, kad minėtas principas išplėtojamas iki dimensijų, kuriomis siekiama dirginti. Tai krinta į akis kiekvienam, kuris apžiūri jo Frankfurto architektūros muziejų (6 pav.). Atvira erdvė perinterpretuojama į uždarą, šachta – į stulpą, išorė – į vidų. Kartojimas, reduplikacija ir inversija kuria darinį, kuris kelia pribloškiantį įspūdį; ir tas įspūdis juo labiau įsirėžia dėl to, kad statinys suskaidytas visai racionaliai. Postmodernistinis šokiravimas, dvejinimas ir neaiškumas čia kyla – kaip reikalauja minėtasis „monadiškumas" – vieno vienintelio principo pagrindu.

Jamesas Stirlingas, apie kurį jau išsamiai kalbėjome, yra visai kito, *kontroversinio*, daugybingumo instrumentavimo tipo atstovas. Jo daugybingumas – raiškiausias, o vienoviškumo procesai – dialogiški arba kovingi. Ungersas kuria daugybingumą ir šokiruoja vieno vienintelio modelio pagrindu, Stirlingas remiasi daugeliu modelių ir architektūros kalboms sudaro galimybę pakaitomis dirginti žiūrovo emocijas.

---

[90] „Über Typus und Ort". – *Kunstforum International*, Bd. 69, 1984, 32–36. Pokalbio su Oswaldu Matthiasu Ungersu protokolas.

Hansas Holleinas leidžia kalboms persmelkti vienai kitą ir įgyti kitas reikšmes, jis kalbas sieja, bet nekuria vienovės; taip randasi er̃dvės, kurios kelia įtampą ir šokiruoja, bet tos įtampos pavienių aspektų negalima taip paprastai įvardyti kaip nagrinėjant Stirlingo statinius. Tie bruožai sąmoningai padaryti aptakūs. Mönchengladbacho muziejaus pastate tai matyti daugelyje vietų. Pirma, įprastinės dėžutės pavidalo erdvės čia yra ne uždaros, o atviros; antra, jose stūksančios atramos sudaro atskirą struktūrą, kuri nesiderina su sienų struktūra; ir, trečia, neoniniai šviestuvai lubose vėlgi yra orientavimosi modelis, kuris iš dalies atitinka pirminį modelį, iš dalies su juo konfrontuoja. Arba, pavyzdžiui, kita erdvė: lubų atžvilgiu ji padaryta išcentrinė, tačiau įgaubta siena kartu yra ir įcentrinis elementas (7 pav.).

Ungerso kūryba – monadiška, Stirlingo – kontroversiška, Holleino – *aptaki*[91]. Ungersas remiasi vienu modeliu, Stirlingas – keliais, o Holleinas iš karto pradeda nuo kompleksinių formų ir komponuoja sklandžios kombinatorikos principu. Įvairovės jis nekuria, kaip Ungersas, ir nedemonstruoja, kaip Stirlingas, – ji iš pat pradžių implikuojama. Ja remdamasis ir ją formuodamas, Holleinas sukuria naujas konsteliacijas.

Ungersas yra santūrus, Stirlingas – drastiškas, Holleinas – rafinuotas. Nesvarbu, ar iš paprasta kuriama kompleksiška, iš heterogeniška – kombinuota, ar gimsta aptakių formų daugiamatiškumas, – nė vienos iš šių prototipiškų architektūrų neįmanoma suvokti vien deduktyviai ar induktyviai. Šokiravimas – tai tik minimumas, daugybingu-

---

[91] Tai atitinka ir anksčiau minėtą būdą, kaip Holleinas priima tradiciją: ne eksplicitiškai, o implicitiškai, ne demonstruodamas, o perinterpretuodamas, ne kurdamas kontrastus, o komponuodamas aptakiai.

mas – esmė, kompleksiškumas – eliksyras. Niekur čia nėra aiškios visumos. Tačiau esama paprastesnių, agresyvesnių ir rafinuotesnių sprendimų. Kiekvienas iš jų reikalauja, kad žvilgsnis fiksuotų kaitą ir perėjimus. Suvokimo terpę sudaro ne paskirumas ir ne akivaizdi visuma, o perėjimai. Daugybingumas atsiskleidžia perėjimuose, o jie sudaro postmoderniosios patirties terpę.

20. Postmodernizmas – nuo kokio modernizmo jis skiriasi?

Galiausiai reikia atsakyti į klausimą, kurį tinkamiausia kelti skyriaus pabaigoje: kiek šitas architektūros postmodernizmas yra postmodernus, kitaip sakant, nuo kokio modernizmo jis skiriasi? Šis klausimas iš tikrųjų nebėra ir klausimas, nes išsamiai buvo parodyta, kad toji architektūra skiriasi, aišku, nuo XX a. modernizmo ir ypač nuo funkcionalizmo bei tarptautinio stiliaus. Tai, žinoma, prieštarauja bendrajai tezei, pasak kurios, postmodernizmas iš tikrųjų skiriasi nuo naujųjų laikų, nes jis šio šimtmečio modernizmą veikiau tęsia ir palaiko, tad ir būtina šią problemą pabaigoje paliesti.

Atsakymas paprastas: šio šimtmečio architektūra – apie Venturi'o konstatacijas jau kalbėjome – yra keistai užtrukusi, nes savo visuotinybės aspiracijomis ir uniformizmo tendencijomis neatitinka kitose meno rūšyse pasiekto sąmonės lygmens, kurį mokslas padarė privalomu. Tad ką ji atitinka? Matyt, naujuosius laikus. Tai buvo ne kartą suvokta ir 1986 m. – tada sukako šimtas metų nuo Mieso van der Rohe's gimimo – kelissyk skelbta. To neįmanoma nepastebėti. Galima dėti vieną šalia kito Descartes'o veikalą *Samprotavimas apie metodą* ir Mieso van der Rohe's išpažintį ir skaityti

lygia greta[92]. „Less is more" – tai kone pažodinė Descartes'o formuluotė, tai tiesiog Kartezijaus dvasia.

Modernizmo architektūra užima ypatingą padėtį. Ji yra nepalyginamai ribotesnė už modernizmo meną. Ji toliau brėžia naujųjų laikų liniją ir ją plačiu mastu išreiškia. Kadangi yra taip, kaip yra, ir postmodernizmas atsiriboja nuo naujųjų laikų, todėl architektūra negalėjo nepasidaryti atviru polemikos ir atsiribojimo lauku. Kaip niekada iki šiol, postmodernybė susidūrė su savo antipodu tiesiog kaktomuša ir taip smarkiai. Niekada anksčiau nebuvo tokio didelio skirtumo tarp normatyvinės ir faktinės dabarties. Todėl čia įvyko lūžis ir kilo pasaulinio rezonanso susilaukęs triukšmas.

---

92 „Jo stiklo ir plieno architektūra yra statiniais paverstas Descartes'as." (Mathias Schreiber, „Nur Einfaches ist gewiß". – Cit. veik., 25).

V skyrius. POSTMODERNYBĖS FILOSOFINIŲ KONCEPCIJŲ APŽVALGA

Šiame ir kituose skyriuose išsamiau aptarsime filosofines postmodernybės problemas. Neliesime čia tik vienos pozicijos – Lyotard'o. Apie jo koncepciją – o ji yra įtikinamiausia – ganėtinai išsamiai kalbėta anksčiau, todėl dabar ji liks tik fone. Ypatingą dėmesį jai skirsime paskesniuose skyriuose. Tuo tarpu apžvelgsime kitų pažiūras. Jas pateiksime ne ekstensyviai, o veikiau intensyviai – iškeldami būdingiausius bruožus.

Postmodernybės teoretikai nepritaria trivialiai idėjai, neva modernybės epochą vienu akimirksniu pakeičia ir paneigia postmodernybė. Tą reikia visada turėti galvoje, jei norima diskutuoti rimtai. Postmodernizmo kritika, kuri mano galinti kaip niekur nieko traukti į karo žygį prieš transmodernybę ir antimodernybę, tik bergždžiai imituoja susirėmimus. Ji atlieka ritualines manipuliacijas su savo pačios pasidaryta postmodernybės šmėkla. Abejotinas tokios kritikos metodas galiausiai priveda prie to, kad postmodernistams primetami vidiniai prieštaravimai: girdi, postmodernistai nėra tokie transmodernūs ir antimodernūs, kokie pagal jų įsivaizduojamą šmėklą turėtų būti.

Suprantama, reikia kelti ir priešingą klausimą: ar viskas buvo, tarkim, tik akių dūmimas? Ar postmodernistai paskelbė šūkį, kuriuo patys rimtai netikėjo ir todėl lengva ran-

ka galėjo savo grūdus suberti į kritikos malūnų girnas? Ar iš tikrųjų visi taip vieningai sutarė, jog postmodernistams būtų buvę malonu klausytis graudžių kritikos raudų? Ar apskritai diskusija dėl postmodernybės vyksta pagal vieną jos logikos detalę, ar debatai yra didysis karo žygis prieš Feyerabendo strategiją? Juk Feyerabendas norėjo, kad tas žinomas ir liūdnai pagarsėjęs teiginys „anything goes" (tinka bet kas) galų gale būtų suprantamas ne kaip *jo* principas, o kaip konvencinių protų išgąsčio šūksmas jo pareikštų naujų įtikinamybių akivaizdoje[1]. Ar ir „postmodernybė" yra nors jos pritarėjų ir išplatinta, bet transmodernybės ir antimodernybės konotacijose tik kritikų baimės reakcijas atspindinti sąvoka? Ar kritikai yra vaiduoklio, dėl kurio pinklių ir intrigų jie skundžiasi, tikrieji įtėviai?

Tai, kad postmodernybė negali taip aiškiai ir alternatyviai atsiriboti nuo modernybės, kaip pastaroji buvo įpratusi suvokti istoriją, priklauso nuo postmodernybei būdingos naujos laiko ir istorijos sampratos. Postmodernybė išmoko skirti – čia remiuosi antrame skyriuje išsakyta mintimi – imperatyvą nuo indikatyvo. Jinai žino, kad neišvengiama ir teisinga yra atsižvelgti į dienos reikalavimus, į istorijos patirtį, į naujos konsteliacijos interesus. Imperatyvioji „dabartis" yra neišvengiama. Tačiau tiesiogiai, turinių atžvilgiu, įvyko lemiamų pokyčių. Ne vien tai, kas naujausia, reiškia (netgi automatiškai) pretenziją egzistuoti, bet ir tai, kas seniausia, gali kristalizuotis į „dabarlaikį". Dabarties profilis pasidarė platesnis, laiko profilis – įvairesnis, istorijos profilis – atviresnis. Tai yra priežastis, skirianti postmodernybę nuo

---

1 Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a. M., 1983, 11. Šis leidinys – peržiūrėta ir išplėsta veikalo *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M., 1976, redakcija. Čia teiginys „anything goes" dar nebuvo primetamas priešininkams.

modernybės, o, antra vertus, tai kaip tik negali atitikti antimodernybės ir transmodernybės stiliaus. Jei taip būtų, postmodernybė tiksliai tęstų modernistinį novizmą. Jokia postmodernybė nebūtų tokia moderni kaip ta, kuri sukonstruota kaip antimoderni ir transmoderni. Prasminga ir reikšminga kalba apie postmodernybę prasideda tik atmetus banalias klišes.

1. Gianni's Vattimo, arba postmoderni modernybės tvermė

Kaip mažai postmodernybė gali būti transmodernybė arba antimodernybė, aiškiai matyti iš vienos knygos, kurios pavadinimas teigia veikiau priešingą dalyką, – iš Gianni'o Vattimo veikalo *La fine della modernità* („Modernybės pabaiga")[2]. Šio paskutinio knygos skyriaus, pavadinto „Nichilismo e postmoderno in filosofia" („Nihilizmas ir postmodernybė filosofijoje"), mintis kaip tik yra ta, kad postmodernybė, kadangi reiškia esminį pokytį, negali siekti modernybės įveikti, nes „įveiką" šioji suprato būtent kaip tipišką pranokimo stilių[3]. Modernybė buvo ta epocha, kurioje naujumas įgavo būties simbolio statusą, tad atsisveikinimas su novizmu yra minimali perėjimo į postmodernybę sąlyga.

Šį novistinį modernybės pobūdį pirmas suvokė ir kritikavo Nietzsche; tad Vattimo (kaip, beje, ir Habermasas[4], tik

[2] Milanas, 1985.

[3] Cit. veik., 172–189.

[4] Plg. skyrių „Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe". – Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M., 1985, 104–129. (Jürgen Habermas, *Modernybės filosofinis diskursas*, iš vokiečių kalbos išvertė Alfonsas Tekorius, Vilnius: Alma littera, 2002, sk. „Įžengimas į postmodernybę: Nietzsche, kaip posūkio gairė", 99–123.)

su priešinga nuostata) įžengė į postmodernybę su Nietzsche kaip tik tuomet, kai Nietzsche nuo pirmojo modernybės kritikos etapo perėjo prie antrojo. 1874 m. *Apmąstymuose ne laiku* (II) Nietzsche dar propagavo šiuolaikinės istorizmo ligos įveiką „antiistorinėmis" ir „amžinybę teikiančiomis galiomis", tačiau šiek tiek vėliau (veikale *Žmogiška, pernelyg žmogiška*, 1874) pasuko kitu – aukščiausių vertybių „cheminės analizės" keliu. O ši analizė, ištirpdydama tiesą, kartu naikino ir modernybę bei novizmą. Nes dabar tiesos vardan nebebuvo galima siūlyti pasauliui vis naujus projektus, o reikėjo tikėtis – kadangi buvo įžvelgta maskuotė – to paties grįžimo. Todėl novizmo forma ir patosas žlunga, ir vietoj modernistinės eskalacijos atsiranda postmodernistinė laikysena. Šioji nebegeidauja daugiau tiesos ritualų, o mano, kad visuose pranašumuose esama ir klaidų. Ji užsimoja praeitį ne paprasčiausiai įveikti, o ją besikeičiančią įvaldyti.

Kaip tik šiuo požiūriu Vattimo pasigauna Heideggerio mintį apie „tvermę" („Verwindung"). Ši sąvoka labai tiksliai apibūdina situaciją Nietzsche'i ėmus kritikuoti modernybę ir postmodernybę: atsisveikinimas su visais (išties modernistiniais) įveikos įsivaizdavimais, vietoj jų – perėjimas prie kito santykio, kuriame dingsta praeities liga[5]. Ir čia Vattimo (kurio filosofija apskritai remiasi Nietzsche ir Heideggeriu) puikiausiai žino, kad Nietzsche's ir Heideggerio dermės skelbimas bei abiejų kėlimas į pagrindinių postmodernybės figūrų rangą susijęs su ganėtinai svarbiomis interpretavimo prielaidomis. Nietzsche imamas be antžmogio koncepcijos ir (pavyzdžiui, visai priešingai negu Heideggeris perskaitė Nietzsche'ę) suprantamas ne kaip paskutinysis metafizikas,

[5] Vattimo, cit. veik., 179 ir tt.

o kaip atlaikęs, ištvėręs ją, ir kaip tik jo nihilizmas laikomas ne metafizikos apgręžties, o jos ištverties forma. Lygiai taip pat Vattimo, kaip pats sutinka, neatsižvelgia į tą Heideggerį, kuris iš tikrųjų nuolat ir aiškiai rėmėsi visai kitokia filosofija (o tai, kaip sako Vattimo, atvedę jį tik prie misticizmo); vietoj tokio Heideggerio Vattimo, it burtininkas, pateikia pabrėžtinai „nihilistišką" (iš principo įvairovei atvirą) Heideggerį – ir tada, aišku, apie jį galima sakyti, kad jo tikroji esmė atsiskleidusi jo sekėjų hermeneutikoje.

Postmodernistiniam mąstymui, kurį Vattimo regi išryškėjus per tokius pirmtakus, būdingi trys požymiai: jis yra iš esmės hermeneutinis, tiksliau sakant, „negrynas" ta prasme, kad priima skirtingus pradus ir jų laikosi; antra, atsigręžia į praeities dvasinio gyvenimo formas, bet ne tam, kad jas gaivintų ar jomis remdamasis rengtų ką nors kita, o kad jas (taip pat ir estetiškai) vėl priimdamas, iš jų išsivaduotų. Negana to, jis atviras dabartiniam technologijų ir mokslo pasauliui ir nori atskleisti ir išplėtoti kosminės technikos galimybes, kurios nebepaklustų metafizikos užgaidoms ir jos problemoms. Galiausiai čia turimas galvoje „naujos – apynaujės – pradžios šansas"[6]. Šis šansas, kaip teigia pagrindinė tezė, duotas tik tuo atveju, jei nebekeliaklupsčiaujama prieš modernybės kritiką ir įveiką, o stengiamasi kitaip pasinaudoti galimybėmis.

Taigi postmodernybė apibūdinama ne kaip transmodernybė, kurią būtų galima pasiekti atsisveikinant su modernybe arba ją peršokant. Visus tokius įveikos įsivaizdavimus linkstama laikyti tiesiog pagrindine klaida. Kalbama apie kitokį modernybės perėmimą, įvaldymą ir pakeitimą.

1986 m. Vattimo, aiškindamas futurizmą, t. y. judėjimą, kuris buvo modernizmo novistinės ideologijos pa-

---

[6] Cit. veik., 189.

vyzdys[7], įspūdingai parodė, kaip pačiai postmodernybei nedera atmesti minėtų modernybės formų: ji gali jas pakitusios, modernizmo diktato nebeklausančios perspektyvos sąlygomis pripažinti ir įsisavinti[8]. Vattimo ieško atsakymo į klausimą, kaip šiais laikais įsivaizduoti avangardo judėjimus, tarsi jie mums dar ką nors galėtų pasakyti. Aišku, kad jei paisoma tik avangardistinio novizmo, nieko neišeina. Šuo pakastas visai kitur: avangardizmas maišė įvairias kalbas ir kodus, jis atvėrė kelius į kitas kultūros erdves, pasiūlė daugybę perspektyvų, kurių nebesintezavo, kitaip sakant, neatidavė jų susitaikymo idealui. Tuo jis buvo pirmesnis už postmodernizmą.

Vattimo čia pateikia puikų pavyzdį, kaip postmodernizmas įsisavina nebe pro modernizmo akinius matomą modernybę[9]. Jis pabrėžia – žinoma, laikydamasis savo skirties sampratos – avangardizmo skatinamą heterogeniškumą ir tuo patvirtina pagrindinę labai jau pragaištingai pavadintos knygos *Modernybės pabaiga* mintį, kad postmodernybė neatmeta modernybės, o ją priima.

Perėmęs iš Heideggerio labai postmodernią skirties temą, Vattimo ją plėtoja ir savavališkai (gal ir savitai) aiškina „ontologinės skirties" sąvoką. „Tai, kad būtis nėra esinys", Vattimo suvokia ta prasme, kad būtis – kaip tariamai esiniui turėtų būti būdinga – nėra nejudama ir nekintama, o „priešingai, kad ji yra kaip tik tai, kas tampa, randasi, praeina"[10].

---

[7] Plg. *La fine della modernistā*, 176.

[8] Gianni Vattimo, „Le futur passé". – *Lettre Internationale*, Nr. 9, Sommer 1986, 50–52.

[9] Manau, kad šioje analizėje esama Lyotard'o įtakos, nes Lyotard'as jau anksčiau yra akcentavęs paradigminį avangardinio meno poveikį postmodernizmo koncepcijai.

[10] Gianni Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, Graz–Wien, 1986, 33. Plg. tačiau „neoparmenidišką" Emanuele Severino būties koncepciją: *Vom Wesen des Nihilismus*, Stuttgart, 1983.

„Taip suprantama būtis mus išvaduoja ... iš visų „visuotinybių", kurias buvo prasimaniusi tradicinė metafizika ir kurias kaip kaukę ir legitimaciją nuolat naudojo visos autoritarinės viešpatavimo sistemos"[11]. Savo priešingą koncepciją Vattimo vadina „žlugimo ontologija". Jos, žinoma, nereikia suprasti pesimistiškai arba kaip dekadansą[12]. Kildinti šią koncepciją iš Heideggerio yra, ko gero, drąsesnis žingsnis negu pats Vattimo nurodo. Tonacija, matyt, čia veikiau prancūziška. Norint šį skirties suvokimą įvertinti teisingai, reikia išnagrinėti jo prancūziškąją genealogiją.

2. Michelis Foucault, arba žinijos lūžiai

Prie tokio mąstymo iniciatorių be jokių abejonių priskirtinas Michelis Foucault: pagrindas – 1966 m. pasirodžiusi knyga *Les mots et les choses*[13] („Žodžiai ir daiktai"). Šiame veikale Foucault ištyrė žinijos raidą nuo XVI a. iki dabarties ir nustatė, kad tame tarpsnyje įvyko du esminiai lūžiai. XVII amžiuje (perėjimas nuo tradicinio pažinimo [*episteme*] prie klasikinio) ir XIX amžiuje (perėjimas nuo klasikinio prie modernaus pažinimo) kiekvieną kartą keitėsi visa žinijos tipologija, ir keitėsi ji taip, kad naujoji žinija negalėjo būti

---

[11] Vattimo, cit. veik., 34.

[12] Cit. veik., atitinkamai 10 ir 32. Dar vertėtų palyginti šiuos Gianni'o Vattimo veikalus: *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger,* Mailand, 1980; „Dialettica, differenca, pensiero debole, hrsg. von Gianni Vattimo und Aldo Rovatti, Mailand, 1983, 12–28. Bendro pobūdžio informatyvią italų debatų apie postmodernizmą apžvalgą pateikia Antonio Villani, „Le 'chiavi' del postmoderno: un dialogo a distanza", – *Il Mulino,* 35. Jg., Nr. 303, Heft 1, 1986, 5–22.

[13] Vokiškai: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften,* Frankfurt a. M., 1971.

kildinama iš senosios. Čia susiduriame su radikaliu netolydumu.

Tuo tarpu tokia pažiūra virto – taip pat ir dėl Thomo S. Kuhno darbų recepcijos – bendra vertybe. Anais laikais tai reiškė lūžį ir iššūkį. Be to, apie lūžius (*ruptures*) Foucault kalbėjo apokaliptiškai ir trumpai. O netolydumą aiškino itin mįslingai ir nurodydamas būsimus tyrimus[14], todėl ši nerimą kelianti tema davė pretekstą ją pasigriebti ir rutulioti kitiems.

Be to, Foucault čia atgaivino seną prancūzų filosofijos motyvą. Nuo to laiko, kai Pascalis aiškino apie tvarkas, kurias, anot jo, skiria „begaliniai atstumai", radikalios skirties idėja priklausė bent jau latentiniam prancūzų filosofijos arsenalui. Žinoma, įsigalėjo kita – sistemos, integralios žinijos – koncepcija, Kartezijaus *mathesis universalis* tradicija. Naują ir įspūdingą formą ji įgijo ir užėmė vyraujančią padėtį tik Lévi-Srausso struktūralizme; pabrėžtina, kad Foucault kur kas geriau perteikti skirties idėją galėjo tik įvilkęs ją į struktūralizmo drabužius. Ir vis dėlto skirties įsivaizdavimas buvo atgaivintas irgi įvairiai. Imkime, pavyzdžiui, Gastoną Bachelard'ą, kuris jau trečiajame dešimtmetyje aiškino, kad mokslo plėtotė nėra ištisinis procesas – jam būdingos krizės ir dramatiški lūžiai (*coupures épistémologiques* [epistemos kupiūros]), kurių padarinys – „visiškas žinių sistemos perversmas"[15]; aišku, Foucault koncepciją inspiravo Bachelard'as. Tačiau Foucault vėl nepalyginamai panoramiškiau ir principingiau suaktualino prancūzų filosofijos tradicijos

---

[14] Plg. cit. veik., 82–83.

[15] Plg. Gaston Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* (pranc. originalas: Paris, 1938), Frankfurt a. M., 1978, 49. Pagrindinę tezę apie mokslo plėtotės netolydumą Bachelard'as iškėlė jau disertacijoje, o paskui sistemiškai pateikė veikale *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, 1934.

liniją, pateikimo būdu – įspūdingiau, užmoju – tvirčiau už Bachelard'ą; ir tai paaiškina tą nepaprastą atgarsį, kurio kaipmat susilaukė jo veikalas.

Pravartu dar kartą šiek tiek pamąstyti apie santykį su struktūralizmu. Skirtumo čia esama tipologiškai gilaus ir reikšmingo. Nuo 1966 m., kai pasirodė Foucault veikalas, prasideda tai, kas paskui buvo pavadinta „poststruktūralizmu" ir sudaro palankiausias sąlygas postmodernizmui apmąstyti. Kyla klausimas, kokiu mastu poststruktūralizmas atskyla nuo struktūralizmo ir ar postmodernizmo mąstymas skiriasi nuo šiuolaikinio arba modernaus mąstymo? Pirmiausia pasakytina, kad esama akivaizdžios Foucault sąsajos su Lévi-Straussu. Tai matyti ne vien iš kalbų apie „žmogaus pabaigą", bet ir iš – dar svarbiau – pažinimo konstrukcijos. Tai, kad epochos įvairios žinijos sritys ir rūšys atrodo tik iš paviršiaus skirtingos, o iš tikrųjų yra vieno ir to paties pažinimo, – nesąmoningo, „archeologinio" žinijos modelio – raiškos (tokia yra pagrindinė minėto Foucault veikalo tezė), laikytina tipišku struktūralistiniu požiūriu. Juk Lévi-Straussas buvo pasišovęs surasti universalų ir invariantišką kodą, galėsiantį paaiškinti visus kultūros reiškinius ir kartu su gamtos reiškiniais – įsiskverbiant iki pat jų fizikinės ir cheminės sudėties – suvokti kaip vienovę.[16] Struktūralizmas iš esmės buvo universalus integralizmas.

Dabar, priešingai, matyti, kaip drastiškai Foucault tezė apie „archeologinį" pažinimo blokų netolydumą ir heterogeniškumą prieštaravo fundamentinėms šio struktūralizmo intencijoms, jas tiesiog kapote kapojo. Žengdamas pirmąjį

[16] Plg. Claude Lévi-Strauss, „Die Struktur der Mythen". – C. Lévi-Strauss, *Strukturale Anthropologie I*, Frankfurt a. M., ²1981, 226–254, čia 251; taip pat „Geschichte und Dialektik". – C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M., 1973, 282–310, čia 284.

žingsnį, Foucault buvo puikus struktūralistas, aiškinęs tokių akivaizdžiai skirtingų žinijos formų kaip fosilijų teorija ir merkantilizmas sinchroninį homogeniškumą, bet tik tam, kad, žengdamas antrąjį žingsnį, peržengtų struktūralistinės žiūros ribą: diachroninėje pažinimo blokų sekoje viešpatauja neperžengiamas heterogeniškumas. Taip iš pradžių dar struktūralistinių elementų turinčios mąstysenos kontekste buvo duotas startas „poststruktūralizmo" karjerai. Nes poststruktūralizmas yra kaip tik ta srovė, kurią nuo struktūralizmo, manančio, kad einant vienovės kryptimi galima peržengti bet kokią skirtį, skiria nepanaikinamos skirtybės idėja.

Tipologijos požiūriu čia prasiveržia silpnesnė, skirtį suvokianti naujųjų laikų tendencija, stojanti prieš vyraujančią, vienovę teigiančią tendenciją. Struktūralizme viršų buvo paėmusi naujųjų laikų *mathesis universalis* tradicija, o poststruktūralizme ir postmodernizme į dienos šviesą išlindo priešinga tradicija. Dėl tos priežasties šis skirties taškas yra nepaprastai jautrus, ir tai paaiškina, kodėl Foucault knyga turėjo tokios didžiulės įtampos užtaisą. Ta įtampa paskui aktualizavosi Deleuze'o, Derrida ir Lyotard'o apmąstymuose.

3. Gilles Deleuze'as, arba skirtis ir rizoma

Deleuze'as skirties temos ėmėsi stambioje 1968 m. pasirodžiusioje studijoje *Différence et répétition* („Skirtis ir kartotė"). Įgavus skirčiai naują ir didesnę reikšmę, jis mėgina ją mąstyti kitaip negu tai gebėjo tradicinė filosofija. Deleuze'as stengiasi išvaduoti skirtį iš tapatybės ir neigimo magijos, į kurią ji buvo įsprausta. Skirtį prireikė mąstyti kaip laisvą – nevartojant klasikinių tapatybės, panašumo, analogijos ir priešybės kategorijų. Deleuze'as čia turi galvoje modernų-

jį simulakrų pasaulį. Čia kalbama apie skirtis, kurios siejasi nebe – metafiziškai – su tuo, kas tapatu, o tik dar su kitomis skirtimis. O šios sudaro necentriškus judrius tinklus ir nomadiškas distribucijas. Jei čia išvis ir esama dar kokios nors vienintelės sąsajos, tai ne universaliame kode, o „neformaliame chaose"[17].

Paskui Deleuze'as (kartu su Félixu Guattari) šią skirties sampratą plėtojo remdamasis „rizomos" metafora[18]: šių laikų tikrovei būdingas ne klasikinis šiakniastiebis, kuris augdamas hierarchiškai apima visas skirtis, ir ne moderni mažų šaknų sistema, kuri puoselėja daug mikrodalelių, o rizoma, šaknynas, kur šaknies neatskirsi nuo ūglio ir kur vyksta nuolatinė apykaita su aplinka. Rizoma įsismelkia į svetimas evoliucijos grandis ir nustato transversinius ryšius tarp skirtingų vystymosi krypčių. Ji yra ne monadiška, o nomadiška; ji kuria nesistemiškas ir netikėtas skirtis; ji skaido ir atveria; ji apleidžia ir sieja; ji vienu metu ir skiria, ir sintetina.

Metaforiškai kalbant, pasiekiamas reikšmingas skirties teoremos plėtotės lygmuo. Skirtis dabar imama mąstyti visai nesidrovint vienoviškumo. Autoriai suvokia šio žingsnio reikšmę. Jie skelbia lygtį „PLIURALIZMAS = MONIZMAS" tiesiog kaip „magišką formulę"[19]. Kokiu mastu užmojis ir sprendimas šiuo atveju yra įtikinami – neaišku. Svarbu, kad skirtis čia sąmoningai mąstoma kartu su perėjimu ir sąsaja[20]. Autoriai abejoja (priešingai kai kurių

---

[17] Plg. *Différence et répétition*, 356.

[18] Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Rhizom*, Berlin, 1977 (pranc. leidimas: Paris, 1976).

[19] Cit. veik., 34.

[20] Rizomą, priklausančią prie simbolinių postmodernybės figūrų, Eco suvokė kaip labirintą ir pavadino ją labirinto tipu, kurį aprašė savo postmodernistiniame romane *Rožės vardas* (plg. Umberto Eco, *Nachschrift zum „Namen der Rose"*, München–Wien, 1984, 65.

kritikų prasimanymams), kad nepaslanki skirtis pati save naikintų. Antra vertus, skirtis dingtų, jei vienovė ją tik absorbuotų ir nepaleistų. Vienovė, kuri turi derėti su skirties mąstymu, pati turi būti diferentiška. Jos negalima pateikti kaip baigtinės. To niekas taip gerai neišaiškino kaip Derrida.

4. Jacquesas Derrida, arba skirtis ir sklaida

Tais pačiais metais, kai Deleuze'as paskelbė savo veikalą apie skirtį, Derrida taip pat pasigavo šią dar Foucault paliktą atvirą temą ir ėmė ją gvildenti dviprasmiškai „Les fins de l'homme" („Žmogaus pabaiga") pavadintame pranešime[21]. Prie savo išvados jis priėjo priešpriešindamas Foucault su Foucault: Foucault poststruktūralistą su Foucault struktūralistu, skirties mąstytoją su antropologijos kritiku. Žmogaus pabaigos problemai, aiškina Foucault savo 1968 m. pranešime, yra palanki ne tik prancūzų filosofija – ji yra aktuali metafiziniam mąstymui,[22] ir šiuo antruoju pastebėjimu pasisakoma prieš pirmosios pastangos originalumą, prieš radikalumą ir sėkmės perspektyvą. Eidama savo nelengvais keliais, ši problema vargu bau ar pasistūmės į naują ir visų pirma nemetafizinio mąstymo erdvę. Tam reikia, kaip sako Derrida, visai kitos strategijos – radikalaus pliuralizavimo strategijos. Reikia naujai rašyti – taip, kad vienu metu būtų kalbama daugeliu kalbų ir kartu gimtų daug tekstų[23]. Daugybingumas – raktas į metafizikos anapusybę.

[21] Žr. *Jaques Derrida, Marges de la philosphie,* Paris, 1972, 129–164.

[22] Plg. cit. veik., 144.

[23] Cit. veik., 163.

Taigi autorius, niekada nelaikęs savęs „postmodernistu" (kaip ir „poststruktūralistu" ar kuo nors panašiu, postmodernybės esmę suvokia tiesiogiai. Ir Derrida mano, kad į kitą mąstymo erdvę – tokią, kokią norėtų konsteliuoti postmodernybė, galima patekti tik remiantis pagrindiniu – daugybingumo – motyvu. Tačiau netrukus paaiškėja, kad šiuo atveju prireiks pokyčių ne tik modernybės, bet ir visos metafizikos tradicijos atžvilgiu[24]. Tik pliuralizmas – ne paviršutiniškas daugis, o esminis daugybingumas – geba atverti naujus horizontus; tačiau toks daugybingumas, kuris, kaip įprasta, nepermalamas sąvokų malūnuose, metafizikoje nerado prieglobsčio.

Tad kaip tą daugybingumą suprasti? Derrida jį suvokia ne kaip daugelio kilmių, kurių padariniai susikerta arba persipina, daugybingumą, o veikiau priešingai – kaip krypčių, į kurias išsiskaido kiekvienas prasmės elementas, daugybingumą. Daugybingumo elementai nėra idealiai gryni vienetai, užmezgantys abejotinus ryšius (kuriuos paskui reikėtų naikinti): kiekvienas prasmės elementas nukreiptas į kitus ir jiems atsiskleidžia, tad būtina žiūrėti, kokios tai kryptys ir sanpynos. Derrida, kaip labai taikliai sako Bernhardas Waldenfelsas, nepriklauso prie „tų rupturistų", tų epistemologijos chirurgų, kurie rūpintųsi tvarka švariais įsikišimais"[25].

---

[24] Ši atsisveikinimo ekstensija būdinga visiems Heideggerio filosofijos pagrindu išaugusiems postmodernistams. Negalima susidoroti tik su modernybe, reikia – kadangi modernybė yra metafizikos baigties forma – pabaigti ir su visa metafizika. Postmodernybė negali būti mažesnė už postmetafiziką. Tai jau buvo išryškėję Vattimo veikaluose ir vėl iškyla Derrida apmąstymuose. Tačiau Derrida nusiteikęs kur kar kritiškiau Heideggerio atžvilgiu nei Vattimo. Tai yra kartu ir pažangos ženklas. Vattimo nuolat grįžta prie Heideggerio pastangų „ištverti" Vakarus. O Derrida, priešingai, praktikuoja kitokį, šiaip ar taip nebe metafizika paremtą rašymo būdą.

[25] Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M., 1983, 539.

Esminis dalykas Derrida yra tai, kad prasmės niekada nėra čia pat – ji visada atstumta ir išsklaidyta įvairiomis kryptimis. Jei paseksime šį „différance" ir „dissémination" judėjimą, pastebėsime, kad tai ne prasmės naikinimo judesys, o jos konstituacijos būdas. Prasmė randasi tik per šitą skirties judesį. Kitaip sakant, skirtis yra pirminė ir neišvengiama[26].

Derrida skirtį mąsto kuo radikalesnę ir elementaresnę. Ir tai jam pasiseka kaip tik todėl, kad jis, priešingai nei kiti „skirtininkai", ne remiasi skirtimi – t. y. daugeliu pradų, nuostatų, diskursų rūšių – o laiko ją pagrindiniu vyksmu[27]. Už bet kokį daugį (kuris visuomet yra vienetų daugis) pirmesnė yra skirtis. Svarbiausias postmodernizmo kategorijas – daugybingumą ir skirtį – Derrida suvokia tikrai kaip esminius reiškinius.

Iš Derrida koncepcijos matyti, kad tai, kas skirtinga, nėra susiskaidę į smulkiu segmentus, o susiję sklaidos ir kryžiavimosi trasomis. Kažką panašaus suvokė jau ir Deleuze'as. Ir jis, apmąstydamas skirtį, galvojo ne tiek apie monadiškas

---

[26] Tada suprantama, kodėl Derrida svarbu, kad jo *dessémination* skirtųsi nuo – pvz., aristoteliškosios – polisemijos (plg. *Marges de la philosophie*, 295, 392). Pastaroji yra neperžengiama ir neskaidoma į perskyras, nes orientuojasi į iš principo distinktyvių prasmės formų sampyną (formų, kurios, kaip skiriamosios, gali ir turi būti nevienodos įvairiais požiūriais), o *dessémination* – į sklaidos pirmtakumą, kuris, mėginant grįžti prie *dessémination*, kiekvienąkart išnyra iš naujo.

[27] Diskutuojant dėl šios Derrida koncepcijos inspiracijos pagrindo, vis buvo rodoma į literatūrą. Tai yra teisinga, tik galbūt pernelyg vienpusiška. Derrida koncepcija turi stulbinančių panašumų su neformaliuoju menu, koks vyravo Prancūzijoje šeštajame dešimtmetyje ir septintojo pradžioje. Ją galima suprasti tiesiog kaip filosofinį neformalios tapybos prasmės struktūros aiškinimą. Žymė, ženklas, pėdsakas, skaidymas, krypties rodymas, prasmės dengimas ir apibendrinanti rašto samprata yra šios tapybos esminės kategorijos ir pavyzdinės patirtys. Pats Derrida šį aiškinimą viename žodiniame pokalbyje yra pavadinęs nauju, bet įtikinamu.

salas, kiek apie nomadiškas perėjas. Ir sklaidai, ir jungčiai Derrida suteikia radikalumo. Senomis opozicijomis Derrida mąstymą sunku paaiškinti.

Derrida koncepcija yra pretenzinga. Kitaip sakant, tai reiškia, kad kitų rankose ji lengvai virsta nesąmone. Virtuozišką žaidimą ženklais, šalutinėmis reikšmėmis, apgręžtimis jie paverčia šlubčiojimų serija arba skirties nuokalne, todėl daug kas, ką dera priskirti „difuziniam postmodernizmui", turi šaknis Derrida apmąstymuose. Taigi visai be reikalo tada apeliuojama į jį. Net jei ir pats Derrida narplioja prasmės paradoksus, jis rodo nepaprastą gebėjimą kuo puikiausiai į visa tai pasinerti. Jo mąstymas yra kompleksiškas, o toks jis gali būti tik todėl, kad kartu jis yra ir drausmingas[28]. Tik kai kurie adeptai sukuria „deridistikos" šurmulį.

Postmodernistiškai siaurąja prasme Derrida yra pasisakęs apie daugiakalbiškumą architektūroje ir apie įsivaizdavimo kompleksą – „apokalipsę"[29]. Pirmuoju atveju – kaip jau minėta praeitame skyriuje – Babelio bokšto statybos žlugimas Derrida pasirodė analogiškas modernybės žlugimui[30]. Derrida mano, kad statymas ir mąstymas yra būdai kurti pasaulį. Kai jis sako: „Gyveni rašte. Rašymas yra gyvenimo būdas"[31], – tai turi būti teisinga ir priešinga mintis: statyti ir gyventi yra būdai „rašyti", konkrečiau – generuoti

---

[28] „Nemanau, kad galima kalbėti, kas užeina ant liežuvio. Aš pasisakau už drausmę." (Jaques Derrida, žr. rinkinį *Französische Philosophen im Gespräch*, hrsg. von Florian Rötzer, München, 1986, 87).

[29] Remdamasis Derrida, Markas C. Tayloras išplėtojo postmodernios teologijos sampratą – teologijos, kuri, pasak dekonstrukcijos teorijos, yra ne kas kita, kaip „a/theologija" (Mark C. Taylor, *EЯRING. A Postmodern A/theology*, Chicago, 1984).

[30] Jaques Derrida und Eva Meyer, „Labyrinth und Archi/Textur". *Das Abenteuer der Ideen. Architektur und Philosophie seit der industriellen Revolution*, Ausstellungskatalog Berlin, 1984, 95–106, čia 103–105.

[31] Cit. veik., 101.

prasmės procesus ir juos vykdyti. Todėl architektūra yra pasaulio tema. Kolonomis, aikštėmis ir stogais „rašomas" pasaulis.

Taigi architektūra vertintina pasaulio projektavimo požiūriu. Iš moderniosios architektūros matyti, kad ji buvo pasidavusi viešpatavimo įnoriui. Ji norėjo planuoti gyvenimą ir tvarkyti jo įvairovę. Pranašesne kalba ji panūdo iškilti virš kitų egzistuojančių kalbų, kad – tai ir sudaro analogiją su Babelio bokšto statyba – „nuo vienos metakalbos aukštumos valdytų, kolonizuotų kitas gentis, kitas kalbas"[32]. Tačiau šis užmojis žlugo. Kalbų įvairovės negalima valdyti, viena universali kalba – tai chimera, tokia užmačia – pasmerkta. „Daugybingumas – postmodernybės savybė, turinti atsiskaityti už šį pralaimėjimą. Modernybė siekia absoliutaus viešpatavimo, o postmodernybė, ko gero, yra modernybės, šito viešpatavimo plano, pabaigos konstatacija arba patirtis"[33].

Vadinasi, postmodernybė ir Derrida apmąstymuose turi įvairovės – atgautos, nepanaikinamos ir plėtotis pasirengusios įvairovės. Ta įvairovė anaiptol nereiškia „sumaišties" ir nėra Dievo bausmė, tai – paties kalbiškumo eliksyras. Skirtis ir sklaida yra pirmapradžiai dalykai. Dabar mes pajėgūs įžvelgti, kokie apgaulingi mėginimai juos išguiti, nesvarbu, ar tie mėginimai būtų modernūs, ar metafiziški. Kaip tik tai sudaro perėjimo į „postmodernybę" prasmę.

Svarbiausius postmodernizmo situacijos klausimus Derrida gvildena ir pasisakydamas dėl apokalipsės. Čia sueina įvairios gijos. Kodėl mums be perstojo skelbiamos visokios pabaigos – pavyzdžiui, kai kurių postmodernistų propaguojama modernizmo pabaiga, – ir ką tai turi bendra su didžiosios pabaigos scenarijumi, su postmodernybės vėl

---

[32] Cit. veik., 103.

[33] Cit. veik., 105.

atgaivintu apokalipsės vaizdiniu? Aptardamas šią temą Derrida kuo puikiausiai atskleidžia savo mąstymo būdą ir turinį. Tai truputis „dekonstrukcijos". Derrida išvada, kad nesą jokios apokalipsės, yra išvirkščioji jo pagrindinės įžvalgos – kad nėra esaties – pusė.

Derrida visada skeptiškai vertino kalbas apie ko nors pabaigą. Tą iškart sužinojome, kai buvo užsiminta apie „žmogaus pabaigą". Nenorime pasakyti, kad Derrida nesvarstė alternatyvų, bet apie jas jis mąstė kitaip: ne po to, o kartu, ne naujumo, o skirties aspektu. Net Vattimo, kuris vis dėlto paaiškino, kad postmodernizmas negali reikšti modernybės įveikos ir pabaigos, Derrida manymu dar pernelyg stipriai laikosi periodizacijos. Vattimo postmetafizinis postmodernybės apibūdinimas per menkai pabrėžia, kad čia esama kitokios laikysenos, kitokio rašymo, kitokio mąstymo negu tas, kuris dominavo metafiziškai. Postmodernybės tema yra ypatinga proga pagalvoti, kodėl vėl imama kalbėti apie pabaigą. Pabaigos formulė įgijo net ilgalaikę konjunktūrą. Jinai glūdi postmodernybės sąvokoje, tačiau vis dėlto prieštarauja dalyko esmei.

Tad kas slypi tose apokaliptinėse kalbose, kuriomis mums nuolat kalama į galvą, kad tam, kas iki šiol buvo laikoma teisinga, atėjo galas, o neskelbiama nauja ir tikra tiesa? Kam ta eschatologinio pobūdžio gražbylystė (istorijos pabaiga, klasių kovos, filosofijos, Dievo, moralės, subjekto, žmogaus, falogocentrizmo, Oidipo, pasaulio pabaiga)? Ko vertos „katastrofiškos" postmodernybės vizijos, kurios skelbia, kad artėjame prie galutinės katastrofos, kad noras jai užkirsti kelią neabejojamai reiškia jos skatinimą, kad panika yra mūsų proto nušvitimas?[34] Tekste „Apie neseniai pasigir-

[34] Plg. Peter Sloterdijk, „Wieviel Katastrophe braucht der Mensch". – *Psychologie heute*, Okt. 1986, 29–37.

dusį apokalipsinį toną filosofijoje" Derrida aptarinėja šiuos apokaliptinei dabarčiai svarbius klausimus, atsižvelgdamas į *tą* apokalipsę, kurią aprašo Jonas[35].

Pirmoji išvada tokia: kalbėjimas apie apreiškimą yra dvilypis, nes apreiškimas skelbia tiesą, bet ši reiškia mirtį. Dvejopą mirtį. Pradžioje, atrodo, nekaltą: pabaiga yra būtina kaip atskleidimo preliudija. Ir vis dėlto: ar nekaltą? Kokiu mastu? Vardan tiesos susitaikyti su pabaiga? Tik pagalvokime, kokių aukų ši mąstymo figūra pareikalavo iš istorijos – o tiesos kaip nėra, taip nėra. Suprantama: netrukus bus dar geriau ar blogiau: pati tiesa – jeigu ji atsiskleistų – neštų mirtį. Nes su ja viskas pasibaigtų. Ji sustabdytų istoriją, judėjimą, gyvenimą. „Tiesa" neišvengiamai reikštų mirties sąstingį. Abiejų mirčių saitas yra vidinis: apokalipsinė vizija sunaikinimo preliudiją priima taip lengvai todėl, kad iš širdies trokšta mirties, kurios gražus vardas – „tiesa".

Tai – tiesa apie apokalipsę. Taigi apokalipsė yra ne kas kita, kaip apokalipsės esmės demaskavimas, atskleidimas, apreiškimas. Ji parodo tai, kas tą įsivaizdavimo kompleksą sudaro ir persmelkia. Kiekvieną kalbėjimą apie apokalipsę ji demaskuoja kaip mirties skelbimą.

Ar apokalipsė yra apokalipsės apokalipsė ir kitokia prasme? Ne tik demaskavimo, bet ir žlugimo prasme? Ar šis esmės atskleidimas naikina „apokalipsės" vaizdinį?

---

[35] Jaques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, 1983. Vokiškai: Jaques Derrida, *Apokalypse*, Graz–Wien, 1985, 9–90. Savo nuomonę grindžiu ne tuo, ką Samuelis Weberis – irgi kritiškai – pavadino „Vokietijos Federacinėje Respublikoje vyraujančia moksliškumo samprata", kuriai „rašymas – tarsi šlakų atskyrimas, kad būtų išgaunamas kuo grynesnis reikšmės auksas" (Samuel Weber, „'Postmoderne' und 'Poststrukturalismus'. Versuch eine Umgebung zu benennen". – *Ästhetik und Kommunikation*, 17. Jg., Heft 63: Kultur im Umschlag, 105–111, čia 109). Aš mėginu Derrida mintis pateikti tokia forma, kuri jas geriausiai atspindi – nors tai ne Derrida, o mano forma.

Vieną mažmožį vis dėlto reikia pridurti: kad kaip tik „tos tiesos" nėra ir negali būti, kad tiesa niekuomet neįstengia reikštis sutelktai, o visuomet – tik per sklaidą. Netiesiogiai šis tiesos nebuvimas apokalipsėje rodomas pasitelkus klasikinę, Jono, apokalipsę. Čia juk nežinoma, kas kalba. Jei nežinomas žinios siuntėjas, tai ir žinios nėra. Apokalipsė – tuščias siuntimas, siuntimas be žinios. Nėra Paskutiniojo teismo, nėra tiesos.

Štai ta tikroji ir visa tiesa apie apokalipsę ir jos žinią: nėra tiesos, nėra atskleidimo, nėra pabaigos. Tą ir reikėjo įrodyti – apokalipsės apokalipsę. Noriu pasakyti – apokalipsės demaskavimą ir jos žlugimą. Demaskavimas: nėra tiesos, nėra žinios, nėra pabaigos. Žlugimas: iš minėtojo vaizdinio nieko nelieka. Nėra apokalipsės, jos niekada nebuvo ir niekada nebus. Tokios tokelės. *Apocalypse now: not now nor ever*[36].

Aš pavadinau tai puikiu Derrida mąstymo pavyzdžiu: jis dekonstruoja „apokalipsės" vaizdinio kompleksą. Jis nupurto kelias to komplekso prielaidas ir implikacijas – ir primestinis vaizdinys parodo kitą veidą. Iš karto suvokiama: apokalipsės negali būti, nes jos niekas nerodo. Apokalipsė – tai tobulos esaties chimera.

Aišku, kodėl ši analizė taikoma modernioms ir postmodernioms kalboms apie pabaigą: *tos* pabaigos nėra[37]; o mažų pabaigų nedera pervertinti; to, kas paskelbta mirusiu, grįžimas nėra neįmanomas, tačiau prasminga yra štai kas: daryti kitaip ir neteigti, kad tai, kas yra buvę, esą beprasmiška, baigta, neegzistuoja; paprasčiausias dalykas – pamėginti žaisti kitokį žaidimą. Tad ir Derrida grįžta prie kitokios, ramesnės, laiko patirties, tokios, kuri būdinga postmoder-

---

[36] Plg. Derrida, cit. veik., ypač 64, 87–90.

[37] Plg. Dietmar Kamper: „Liautis kalbėti apie pabaigą, galbūt tai sudaro postmodernybės ir poistorės efektą." („Aufklärung – was sonst?". – *Merkur* 436, 1985, 535–540, čia 540).

nybei ir kuri įveikė modernistinę pranokimo laikyseną bei modernistines visuotinumo pretenzijas.

Tai yra akimirka, kai Lyotard'o koncepcija randa savo „logišką vietą". Lyotard'as sutinka su Derrida nuomone, kad „modernybė" negali reikšti visai naują epochą, o tik perėjimą prie tam tikros dvasinės ir emocinės laikysenos, kuri, tiesa, visada buvo galima, bet dabar yra bendresnė – tai perėjimas prie savotiškos daugybingumui atviros ir diversifikacijai pasirengusios laikysenos.

Tačiau Lyotard'o daugybingumo samprata aiškiai skiriasi nuo Derrida. Lyotard'as yra vienas iš tų „skirtybininkų", kuriuos galima vadinti „rupturistais". Šiuo atžvilgiu, skirtingai nuo Deleuze'o ir Derrida, kuriems būdingos prisitaikomosios ir pereinamosios formos. jame atgyja Foucault tvirtumas. Apie tai dar kalbėsime ir diskutuosime atskirai. Dabar tik pasakysime, kad Lyotard'o mąstymas ir postmodernybės samprata neabejojamai atitinka tą būdą, kaip prancūzų filosofai traktuoja skirtį. Todėl ir pats Lyotard''as šią prancūzišką mąstyseną gali įsivaizduoti kaip tai, ką pats apibūdina pabrėžtu nepalyginamumu. Kaip tik šia prasme jis prancūzų mąstyseną suvokia kaip „postmodernią" ir kaip tik dėl tokio skirtybės racionalumo norėtų, kad toji mąstysena nebūtų suplakama su jokiu neoracianalizmu. Foucault, Derrida ir Deleuze'as ir yra svarbiausi tos mąstysenos liudytojai[38].

Pabaigos ir skirties temos, kurias nuodugniai nagrinėjo Derrida, svarbios ir kitai prancūziškosios panoramos figūrai – Jeanui Baudrillard'ui. Tiesa, jo apmąstymuose jos iškyla kaip savita versija. Jos tam tikra prasme apverčiamos: nėra pabaigos, nes pabaiga jau yra; nėra skirties, nes skir-

---

[38] Plg. Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers,* Paris, 1984, 85; žr. dar: J.-F. Lyotard, „Grundlagenkrise". – *Neue Hefte für Philosophie,* Heft 26, 1986, 1–35, 28–29.

tis – tik indiferencijos būsena. Abiejomis modifikacijomis Baudrillard'as sąmoningai išsiskiria iš postmodernybės spektro, kitaip sakant, įsitaiso pakraštyje. Kaip tokį ribinį atvejį jį čia ir aptarsime.

5. Jeanas Baudrillard'as, arba indiferenciacija ir hipertelija – poistorė vietoj postmodernybės

Baudrillard'ui priešdėlio „po" reikšmė virto nuliu. Jis aiškina, kad visas atsisveikinimo galimybes seniai esame realizavę ir kad tolydžiai ir be jokių inovacijų nepastebimai perėjome į galutinę pabaigos stadiją. Pasak Baudrillard'o, gyvename „hipertelijos" sąlygomis, vadinasi, anapus pabaigos ir bet kokių jos galimybių; tačiau lygiai taip pat sėkmingai galima teigti: gyvename anapus bet kokio įvykio ir pabaigos. Kokiu mastu tai yra viena ir tas pat?

Baudrillard'as pagarsėjo kaip simuliacijos teoretikas. Struktūralistiniam požiūriui skiriamosios opozicijos buvo pamatinė kategorija, o Baudrillard'as parodė, kad skirtys nūnai vis nyksta ir kad tokiu būdu įvyksta milžiniška visų prasmių implozija, kad pereinama prie visuotinės indiferencijos[39]. Tai – kritiškas skirties vertinimas, todėl būtina suvokti ir patikrinti to teiginio logiką. Skirties radimasis, anot Baudrillard'o, yra tik per nago juodymą dialektiškas, o nuo tam tikro momento – neefektyvus. Jis pasidaro toks kaip tik tada, kai įgyja – kaip šiuo metu – visišką laisvę. Ir tuomet netramdomai auganti įvairovė tampa nejautri savo pačios atvertoms galimybėms. Įvairios galimybės neutralizuoja

[39] Plg. Jean Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod,* München, 1982 (pranc. leid. 1976).

viena kitą ir susilieja baltame indiferencijos triukšme. Mūsų kultūra yra tapusi milžiniška mašinerija, nejautria apatiją įvairovės sukeltoms skirtims. Išliaupsintoji diferenciacija iš tikrųjų yra indiferenciacijos būdas. Ne kas kita, o diferenciacijos dialektika kalta, kad stiprėdama diferenciacija virsta indiferencija. Jei esama perdėto skirties mąstymo iliuzijų, tai čia jos ir atskleidžiamos.

Veikale *Realumo agonija* Baudrillard'as indiferenciacijos procesą aiškino remdamasis realybės santykiu su savo pačios kontrainstancijomis. Realumo – taip sako Baudrillard'as – nebėra, nes jis nebeatskiriamas nuo savo klasikinių kontrastų, tokių kaip aprašymas, aiškinimas, vaizdavimas. Informacinėje visuomenėje, kur tikrovę kuria informacija, ne tik sunku, bet ir vis labiau neįmanoma ir beprasmiška dar kaip nors skirti realybę ir simuliakrą, kurie dirgina ir persmelkia vienas kitą ir sukuria visuotinės simuliacijos situaciją[40]. Realumo fikcijos atgaivinimo inscenizacija tada yra svarbiausi šio simuliacijos kosmoso renginiai[41].

---

[40] Plg. Jean Baudrillard, *Agonie des Realen*, Berlin, 1978 (atskiri prancūziški leidiniai pasirodė atitinkamai 1977 ir 1978 m.).

[41] Pasitelkdamas tesedėjų (angl. *tasaday*; t. p. veik., 16 ir tt.) genties pavyzdį, Baudrillard'as tada dar net neįtarė, koks tai puikus pavyzdys. „Realybė" Baudrillard'o simuliacijos tezę patvirtino kur kas geriau, negu pats autorius galėjo įsivaizduoti. Tesedėjai – Filipinų čiabuvių gentis, kurią etnologų taryba nusprendė apsaugoti nuo etnologų įsikišimo, nes etnologija šiaip ar taip objektą gadina. Tai buvo pirmoji simuliacijos pakopa, nes kai mokslui buvo uždrausta tesedėjus tirti, šie tapo visų ikietnologinių čiabuvių etnologiniu simuliacijos modeliu; tokiu būdu etnologija išplėtė savo simuliacinį žinojimą visoms toms fazėms, apie kurias nieko nenutuokė. O kai kurie duomenys rodo, kad tesedėjai anaiptol nėra niekieno nepaliesta kultūra – tokią *jie* tik vaizdavo; o iš tikrųjų – apsimetinėjo, nes aukštesniųjų instancijų nurodymu ir, galimas daiktas, specialiai siekiant padidinti etnologinį patrauklumą bei sudominti turistus, akmens amžių jie tik vaidino. Simuliacijos varžtas veikė puikiai. Po juo buvo atsidūrusi ne realybė, o jau simuliacija. Ir varžto sukimo nebebuvo galima išvengti. Hipotezė apie akmens amžių vis dar pasigirsta. Kaip ten buvo, kaip nebuvo – kas dabar pasakys. Tai kaip tik ir sudaro simuliacijos pasaulio esmę.

Mebijaus juosta – tas emblemiškas visur esantis mūsų laikų ženklas – šiai proceso formai suteikia vaizdingumo[42]. Dabar iš kadaise aiškių priešybių nejučiomis patenkame į anapus, ir taip – irgi nei iš šio, nei iš to – pasijuntame perėję iš apibrėžtumo laikų, kai dar buvo projektų, pradžių ir pabaigų, į hipertelijos fazę. Jei visos priešybės yra tariamos ir todėl nė vienas veiksmas bendrosios būsenos negali pakeisti, o vien tik ją patvirtinti ir sustiprinti, tai ši situacija prilygsta tai padėčiai, kai viskas yra jau įvykę (nepaisant to, kad nieko ypatinga ir neatsitiko) – mes esame hipertelijoje[43].

Veikale *Fatališkosios strategijos* šį perėjimą Baudrillard'as aptaria kerėjimo ir padorumo aspektais[44]. Ankstesniosios dialektikos (priešybių žaismo) vietą dabar užėmė akivaizdi to paties grįžimo progresija. Nuo tam tikros akimirkos sistemos nebesprendžia savo prieštaravimų, o pereina į savęs atspindėjimo ekstazę. Ši riba dabar peržengta, ekstazės būsena pasiekta. Pagrindinis sociume vykstantis procesas – kerėjimas. Tuklumas, kuris Baudrillard'ui labiausiai krito į akis JAV, yra pats akivaizdžiausias simptomas. Kaip šitie kūnai beatodairiškai veši ir viską absorbuoja, taip monstriškai sotindamasi auga ir socialinė masė; panašiai persotinami ir be galo nutukinami taip pat ir informacijos kaupikliai bei atminties sistemos. Vėžys – nesutramdomas vešėjimas – ir klonavimas – to paties reprodukcija – virto visumos simboline tiesa.

---

[42] Plg.: cit. veik., 33.

[43] „Aš nežinau, kaip būtų galima sunaikinti sistemą. Manau, kad viskas jau įvykę. Ateitis jau atėjusi, viskas jau yra. Neverta pasinerti į svajas, pasiduoti perversmo ar revoliucijos utopijai. Viskas jau apversta. Man atrodo, kad niekas nebeturi savo vietos. Viskas prarado prasmę ir tvarką. Neperdėsime sakydami, kad viskas prasidėję." (*Der Tod der Moderne. Eine Diskussion*, mit Beiträgen von Baudrillard, Bergfleth u. a., Tübingen, 1983, 10 3).

[44] Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Paris, 1983; vokiškai: München, 1985.

„Hipertelija" reiškia du dalykus: kad ši stadija yra anapus iki šiol turėtų (triumfą žadančių) pabaigos vaizdinių[45] ir kad turiniai, kuriuos buvo užsimota realizuoti toje stadijoje, nors ir realizuoti, bet visai kitaip, negu manyta. „Mes iš tikrųjų esame tam tikrame anapus. Valdžią paėmė fantazija, taip pat švietimas ir intelektas, ir mes dabar išgyvename arba netolimoje ateityje išgyvensime socialumo tobulybę; viskas pasiekta, utopijos dangus nusileido ant žemės, ir tai, kas kadaise brėžėsi kaip šviesi perspektyva, nūnai iškyla kaip lėta katastrofa. Mes jau nujaučiame pirmą fatališką žemiškų rojų įspūdį. Ir tas skaidrumas, kuris susvetimėjimo epochoje buvo idealios santvarkos raiška, šiais laikais virsta tikrove homogeniškos ir teroriškos erdvės forma."[46]

Tai juoda diagnozė. Ji – ne postmoderni, o hipermoderni, bet matanti virsmą. Dabartį ji diagnozuoja kaip utopijų, visų modernybės utopijų įgyvendinimo laiką, tačiau įgyvendinimo procese jos virta priešingybėmis. To niekas nenorėjo, bet taip yra. Baudrillard'as ne tas žmogus, kuris teigtų, kad postmodernybė reiškia utopijų pabaigą, kad toks utopijų atsižadėjimas esąs blogas dalykas. Jo mintis kitokia ir kategoriškesnė: nebereikia jokių utopijų, nes jos visos jau išsipildė, o utopijų išsipildymas pasidaro fatališkas – kadangi jos pačios yra tokios. Visos mūsų įsivaizduojamos laimės iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip nelaimės. Prie tokios Baudrillard'o nuostatos reikia priprasti. Tada šūkaliojimai dėl utopijos matmens praradimo iš tikrųjų yra tuščias malimas liežuviu.

Antra vertus: ar tai reiškia ir kritikos pabaigą? Baudrillard'o juodoji diagnozė anaiptol ne ciniška, o kelianti kartėlį. Smerkdamas kerojimą kaip nepadorumo apraišką, jis jį kri-

[45] Plg.: „Tai yra Įstatymo patetikos pabaiga. Paskutiniojo teismo nebus. To net nesuvokdami mes peržengėme šią ribą" (mintis panaši į Derrida išsakytąją, bet vis dėlto kitokia). (*Die fatalen Strategien*, 85.)

[46] Ten pat.

tikuoja. Iliuzijos išsižadėjimas, žaidimo netekimas, to, kas faktiškai yra begėdiškumas – tai jam yra nepadoru. Ir vis dėlto jis šlovina vilionę, paslaptį ir vaidinimą. Jau anksčiau simuliacijos realybę jis buvo pavadinęs nepakenčiama[47]. Dabar mėgina aiškiau įvardyti priešingas perspektyvas. Klausimas tik, kodėl visa tai nueina perniek?

Jei tezė teisinga, kitaip ir negali būti. Jei visos priešybės praranda kontūrus, o indifenencijos procesas nesulaikomas, tada tokia retorinė opozicija negali inicijuoti jokių pokyčių – ji gali jį tik gyvinti. Baudrillard'as pats sako, kad visos pastangos procesą stabdyti yra bergždžios: procesą jos tik spartina[48].

Baudrillard'as – taip jau išeina – nėra postmodernybės mąstytojas: jis varijuoja kitą, senesnę, – poistorės diagnozę. Šioji teigia, kad istorija yra praėjusi, kad nebėra atvirų horizontų ir kad nebebus inovacijų, kad vienintelis dalykas, kuris dar tęsiasi, – didėjančios žmonių masės aprūpinimo programa. Visa kita – iliuzija, trumpalaikiai ir epigoniški dalykai[49].

---

[47] *Agonie des Realen*, 63.

[48] Baudrillard'as nurodo Los Andželo pavyzdį: ekspertai apskaičiavo, kad panika, kurią sukeltų nepaprastosios padėties paskelbimas laukiant žemės drebėjimo, turėtų baisesnių padarinių už pačią katastrofą (*Die fatalen Strategien*, 25). Todėl Kalifornijoje buvo priimtas imuniteto įstatymas, apsaugantis gubernatorių nuo galimų kaltinimų dėl areštų jam paskelbus apie žemės drebėjimo grėsmę. (Plg.: Robert Geipel, „Gesellschaftliches Verfahren bezüglich potentieller und tatsächlicher Katastrophenfälle: Die Sicht der Hazard-Forschung". – *Gesellschaft und Unsicherheit*, hrsg. von der Bayerischen Rückversicherung, München, 1987, 67–84, čia 74).

[49] Baudrillard'as, atrodo, kultūrinės apatijos teoremą pritaikė visai tikrovei. Tai, beje, nelieka be padarinių, nes dabar procesus, vykstančius galvoje, beatodairiškai galima laikyti tikrovės procesais. Tada katastrofa galvoje pasidaro ir visos tikrovės katastrofa, todėl realiausią katastrofos išvengimo darbą galima atlikti galvoje (medituojant). Kiti idealizmai nebuvo tokie netikroviški. Aniems ir reikia atiduoti pirmenybę.

Turėdamas tokią diagnozę juk nepaimsi vieną aspektą, o į kitą nenumosi ranka. Nors vėliau Baudrillard'as ir mėgina atsitraukti nuo savo grynai fatalistinės ankstesnių apmąstymų perspektyvos, bet vien norų nepakanka, – jis turėtų keisti pačią koncepciją. Tačiau tam – be kitų dalykų – kliudo visas šio autoriaus stiprumas ir patrauklumas – sugestyvus tezės „viskas jau įvykę" plėtojimas. Baudrillard'o rašiniai svaigina monotoniškumu. Tačiau tai visai nereiškia, kad atsitokėjęs skaitytojas visada turėtų jaustis buvęs apsvaigęs; Baudrillard'o rašiniuose yra nepaprasto skaidrumo vietų, bet juk toks rašymo būdas gyvuoja vien savo trauka ir tuo, kad sūkurio spiralė vis siaurėja ir veržiasi. Kai Baudrillard'as kalba apie „juodąsias skyles" lyg šnekėtų apie daiktus, – jis pats atskleidžia savo rašymo širdį ir paslaptį[50]. Toks rašymo ir mąstymo procesas išties tik pagyvėja ir pagreitėja, kai kur ne kur pavartojami netektį reiškiantys sakymai, pavyzdžiui, „gundymo praradimas" ar „žaidimo išsižadėjimas". Kritikos motyvai čia staiga virsta ištvermės varikliais.

Tai, kas pasakyta, tinka ir „socialumo" bei „socializmo" kritikai, kurią Baudrillard'as savo veikale *Dieviškoji kairioji. 1977–1984 metų kronika*[51] išreiškė Prancūzijos socialinių santykių atžvilgiu pirmiausia. Kol socializmas vis dar svajoja apie skaidrią ir darnią visuomenę, žmonės visai nebejaučia reikalo jungtis, kontaktuoti ir bendrauti – iš to matyti, kokia pasenusi ir prieštaringa yra ši sistema. Tai, be abejo, sąskai-

---

[50] Todėl Baudrillard'as iš tikrųjų ir yra vienas ryškiausių difuzinio, skirtis naikinančio postmodernizmo atstovų. Jis toli pralenkia Derrida, ir pirmiausia tuo, kad juo ir jo raštais tikrai gali remtis postmodernieji pilkaspalviai tapytojai – rafinuoti rinktinio lėkštumo gurmanai ir kvalifikuoti šuoliuojančios indiferencijos akrobatai. Tikra tiesa: prancūzų rezistencijos kolaborantas ir agonijos euforikas nekolaboruoja, kai viskas praeina.

[51] Jean Baudrillard, *Die göttliche Linke. Chronik der Jahre 1977–1984*, München, 1986 (originalas: Paris, 1985).

ta, kurią toks žmogus kaip Baudrillard'as vargu ar galės apmokėti. Juk jo paties analizė rodo, kad nauji skirties siekiai yra iliuzija, o socializmas, kurį puola, iš tikrųjų atspindi jo paties diagnozę: vienodumas viešpatauja visur, ir nėra jokio skirtumo, ar jį liaupsinsi kaip skaidrų, ar apraudosi kaip neturintį skirties. Taigi Baudrillard'o socializmo kritika tebėra tik narciziškas ir nevykęs mėginimas savo poistorės diagnozę vaizduoti kaip aktualią. Tiesą sakant, ji atrodo šiek tiek senstelėjusi. Tačiau nėra taip, kad joje nebūtų nieko nauja; padėtis tokia, kad poistorės diagnozė sukonstruota taip, kad ji negali nei suvokti nieko naujo, nei pranokti savo perspektyvos.

Na, o postmodernybės teorema yra visai kitaip sukirpta. Nuo poistorės apraudojimo ji skiriasi iš principo, ir nieko nėra klaidingesnio, kaip postmodernybę ir poistorę dėti į vieną katilą. Postmodernybės teorema išsikristalizavo kaip tik todėl, kad atmetė pradines poistorės konotacijas ir nuo neigiamos praeitimi apšviestos dabarties diagnozės perėjo prie teigiamos savo pačios šviesoje suvokiamos aktualybės diagnozės. Postmodernybė, ne taip kaip suglebusi poistorė ir apatiška modernybės pabaiga, yra kaip tik aktyvi atgręžtis į dabarties patirtį, kurią poistorė ir modernybės pabaigos teorija piešia niūriomis spalvomis.[52]

---

[52] Reikšminga Baudrillard'o diagnozės tipologijai yra tai, kad ši diagnozė dera su perspektyva, kurią 1955 m. suformulavo Lévi-Straussas savo veikalo *Tristes Tropiques* pabaigoje. Tai, kas jame buvo vadinama „entropologija" ir „visą kultūrą" aiškino kaip „mechanizmą", kurio uždavinys „produkuoti, ką fizikai vadina entropija ir inercija" (Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, Köln, 1974, 367), Baudrillard'o tekstuose grįžta kaip hipertelijos teorema ir indiferencijos spiralė. Abu autoriai modernybės pabaigą mąsto žvelgdami iš modernybės horizonto: kaip nepertraukiamą – ir nepaliaujamai liūdną – tąsą, bet ne kaip keitimąsi.

6. Postmodernybės kritinė dimensija (Rorty, Benhabib, Huyssenas, Fosteris, Jamesonas)

Tokia teigiama žiūra neturi nieko bendra su menkaverte euforija, priešingai, ji rodo tikros kritikos galimybes. Postmodernybės daugybingumo konceptas vienodinimo tendencijoms – poistorė jas bent jau remia arba atvirai skelbia kaip neišvengiamas – yra ne tik alergiškas, bet ir veiksmingas. Jei postmodernistinis pliuralizmas save suvokia kaip teigiamą viziją, reiškia, jis tai daro ir kritine prasme, manydamas turįs ir tuos potencialus, kurie būtini šiai teigiamai vizijai skatinti.

Kaip tik tai ir yra, ginčijantis su kitomis pažiūromis, nesutarimų objektas. Postmodernizmui prikišama, kad jis esąs nekritiškas[53], net sistemingai žlugdąs kritikos galimybes. Tokius priekaištus daugybe variacijų ypač kartoja kairieji kultūrininkai. Dažnai čia galima įžvelgti reakcijas tų, kurie nenori suvokti, kad visa jų kritika eina per nieką. Nepaisant kai kurių paviršutiniškumų, vis dėlto esama svarbių dalykų, kuriuos būtina aptarti. Šiais klausimais daugiausia diskutuojama Amerikoje ir Vokietijoje. Vienas vokiškas tekstas – 1980 m. Habermaso parašytas straipsnis „Modernybė – nebaigtas projektas", po metų pasirodęs Jungtinėse Amerikos Valstijose ir kažkodėl pavadintas „Modernity *versus* Postmodernity"[54] – sudaro šiuo atžvilgiu kanonišką pagrindą. Tačiau savo nagrinėjimą pradėsime nuo amerikiečių balsų (nors kai kada tai ir peržengia mūsų teksto ribas).

---

[53] Pavyzdžiui, Félixas Guattari's postmodernizmą pavadino „didžiausio nuolankumo ir kompromisų dabartiniam *status quo* paradigma" („L'impasse post-moderne". – *La Quinzaine littéraire*, Nr. 456, 1.–15, Februar, 1986, 21).

[54] Žr.: *New German Crtitique* 22, 1981, 3–14.

Richardas Rorty – palyginus su kitais, labiausiai, be abejo, tolimas šiam tekstui (kritika jo atžvilgiu kartu nukreipta ir prieš Habermasą) – 1984 m. Lyotard'ui priekaištavo, kad šis intelektualui priskiriąs socialinę funkciją.[55] Tai esą ypač klaidinga, nes intelektualo vaidmenį Lyotard'as apibrėžiąs remdamasis nukrypimu nuo visuomenės standarto. O mintis, kad toks nukrypimas esąs savaime geras ir visuomeniškai reikšmingas, priklauso kvailiausioms kairiųjų idėjoms.

Šis priekaištas nėra, žinoma, labai teisingas. Pirmiausia, demonstruoti nukrypimo galimybes progresuojančio vienodėjimo situacijoje yra visuomet ir socialiai reikšminga. Iš tiesų Lyotard'as nėra eilinis nukrypimo skelbėjas. Gvildendamas konflikto temas, jis svarsto palyginti tiksliai, kaip egzistuojančių skirčių sąlygomis pastarąsias apsaugoti nuo niveliacijos ir destrukcijos tendencijų. Ši koncepcija vien nurodymu į tai, kad esama polinkio nukrypti, nesuvokiama. Ir vis dėlto Rorty pastebėjo, kad Lyotard'o koncepcija iš esmės yra kritiška, nors kaip tik tuo ir piktinasi.

Seyla Benhabib – irgi tais pačiais 1984 m. – Lyotard'ui priekaištavo dėl visiškai priešingo dalyko[56]. Ji gailisi, kad Lyotard'o veikaluose išnyksta bet kokia kritikos galimybė. Jos pateikiami motyvai šiek tiek paaiškina, ką ji turi galvoje: pamatinė Lyotard'o diagnozė, metapasakojimų pabaiga – prilygstanti Archimedo atramos taško, būtino kritikai, praradimui. Pastaba teisinga. Tačiau čia dingsta vien archimedisko-

[55] Richard Rorty, „Habermas and Lyotard on Postmodernity". – *Praxis International* 4/1 (1984), 32–44.

[56] Seyla Benhabib, „Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard". – *New German Critique* 33 (1984), 103–126; šiek tiek paredaguotas vokiškas straipsnio variantas pavadintas: „Kritik des 'postmodernen Wissens' – eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard", – Andreas Huyssen, Klaus R. Scherpe (Hrsg.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. – Reinbek bei Hamburg, 1986, 103–127.

ji, o ne kiekviena kritikos galimybė. Abejonių kelia kritikos tapatinimas su jos archimediškuoju tipu, tik šį pažinti arba pripažinti – ir tą daryti linkusi Seyla Benhabib.

1983 m. parašytame straipsnyje „Intelektualo antkapis"[57], Lyotard'as teigia, kad klasikinė intelektualo figūra nebėra veiksminga. Kaip tik ji buvo archimediškasis atramos taškas. Ji rėmėsi išskirtinio istorijos subjekto tapatumu. Intelektualas buvo tas, kuris palaikė istorijai dar nežinomą universalios reikšmės subjektą ir jo vardu skelbė kritiką. Toks istorinio ir filosofinio pobūdžio singuliarizmas bei universalizmas dabar yra pasidarę ne tik įtartini. Nebeįmanoma kritikuoti remiantis įsivaizduojamu Archimedo atramos taško absoliutumu. Lyotard'as pritartų Seylos Benhabib padarytai jo pažiūros diagnozei tik tiek, kiek metapasakojimų pabaiga reiškia tos kritikos tipo pabaigą. Nekiltų ginčo ir dėl to, kad tada būtų reikalingi kiti kritikos kriterijai. Kad Seyla Benhabib tų kitų kriterijų Lyotard'o filosofijoje pasigenda, paaiškinti galima tuo, jog ji neatsižvelgia į pagrindinį Lyotard'o veikalą *Ginčas* („Le Différend", 1983). (Visa Lyotard'o atžvilgiu išsakoma kritika ydinga tuo, kad diskusijų objektu nuolat imamas jo proginis 1979 m. parašytas darbas *Postmodernus būvis* („La Condition postmoderne"), o ne kur kas reikšmingesnė 1983 m. pasirodžiusi knyga.) Čia Lyotard'as pateikia nepalyginamai daugiau negu „minimalius kriterijus", kuriais Seyla Benhabib galėtų pasitenkinti metapasakojimų – kuriuose pati dalyvauja – pabaigos akivaizdoje. Juk postmodernusis pliuralizmas nieku būdu nereiškia beatodairos, jis pasisako už privalomybių daugybingumą ir skirtybes. Papildomai Lyotard'as pateikia daugiakriterišką

---

[57] Jean-François Lyotard, „Tombeau de l'intellectuel". – *Le Monde,* 8. Okt., 1983; str. perspausdintas pavadinimu *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers,* Paris, 1984, 9–22; vokiškai: *Grabmal des Intellektuellen,* Graz–Wien, 1984, 9–19.

elgsenos su tokiu daugybingumu koncepciją. Tai yra kur kas realistiškesnis ir paveikesnis žingsnis už visus archimediškus pageidavimus, kuriems kelias nuo norėjimo iki būties galėjo pasidaryti nepalyginamai tolimesnis už tą, kuris kada nors buvo nuo būties iki privalėjimo.

Taigi vieni postmodernistinį mąstymą kritikuoja kaip pernelyg kritišką, kiti skundžiasi postmodernistiniu kritikos slopinimu, ir vis dėlto esama dviejų teigiamų postmodernybės vertintojų, išleidusių šia tema kairiųjų pažiūrų kultūrininkams svarbių straipsnių rinkinių[58]. Andreas Huyssenas pasisako už kritinį postmodernybės statusą[59]. Jo nuomone, septintajame dešimtmetyje postmodernizmas formavosi ne tiek konfrontuodamas su pačia modernybe, kiek stodamas prieš kultūrinę ir politinę domestikaciją ir konformistinę niveliaciją. Taigi jau iš pat pradžių postmodernybė buvo kupina kritinių impulsų. Ir tai, kad jos ir dabar niekaip negalima tapatinti su „neokonservatyvizmu", primena kiekvienas žvilgsnis į tokius žymius neokonservatyvistus kaip Danielis Bellas ar Hiltonas Krameris – aršiausius postmodernios kultūros kritikus. Todėl, anot Huysseno, pats laikas kairiesiems atsisakyti savo senųjų ritualų ir pereiti nuo įnoringo postmodernybės smerkimo prie tikslesnio susipažinimo su ja.

Tai jau 1983 m. užsibrėžė *Halas Fosteris*. Straipsnių rinkinio *Postmodern Culture* („Postmodernioji kultūra") pra-

---

[58] Jau anksčiau, pavyzdžiui, Herberto Marcuse's Vakarų civilizacijos kritika buvo pavadinta postmodernistine (plg.: Richard Palmer, *Postmodernity and Hermeneutics*. – *Boundary* 2, Bd. 5, 1977, 363–394, čia 371: „Marcuse offers a postmodern global critique of the prevailing culture" – „Marcuse pateikė išsamią postmodernizmo dvasią atitinkančią vyraujančios kultūros kritiką"). Tai rodo, kad „postmodernybė" buvo suprantama ne kaip patvirtinanti, o kaip kritinė koncepcija.

[59] Andreas Huyssen, „Postmoderne – eine amerikanische Internationale?". – Huyssen, Scherpe (Hrsg.), cit. veik., 13–44. Į rinkinį įdėta nemaža prieš tai Jungtinėse Amerikos Valstijose skelbtų straipsnių.

tarmėje jis pažymi, kad „opozicinį" postmodernizmą, „priešinimosi postmodernizmą", reikia aiškiai skirti nuo „reakcingojo postmodernizmo"[60]. Tas, kuris to nedaro ir mato tik pastarąjį, yra vienakis ir nesuvokia dabarties perspektyvų.

Visai skirtingą poziciją šiame spektre užima *Fredricas Jamesonas*. Kritišką laikyseną postmodernybės atžvilgiu jis sieja su postmodernybės tiesos turinio ir galimybių pripažinimu[61]. Ir Jamesonui pamatinė patirtis postmodernybės kontekste yra neaiškumo patirtis. Lemiamas dalykas, kone šokas kultūros kairiesiems čia yra tai, kad pakimba ore jų pačių pozicija, net kyla klausimas dėl jos galimybės. Objektyvaus neaiškumo situacijoje nėra Archimedo taško, ir tada noras sėstis į aukštą kritiko kėdę ir užimti intervencinį postą virsta anachronizmu ir beprasmybe. Vieni į tai reaguoja ginčydami šią situacijos diagnozę ir skelbdami ją žiurkėgaudiškais kontrašvietėjų tauškalais (savotiškai „bardami intelektualus"), kiti – nors diagnozę ir priima rimtai, bet paskui – prieš jos logiką, o dar geriau laisvai pagal principą „ko neturi, to ir negali būti" – geidulingai įtikinėja, kad popieriai ne tokie jau prasti, kad dar esą minimalių kritikos neliestų vietų, kad šias reikią atrasti kaip naujus žemynus. O Jamesonas nei neigia šios dilemos, nei ją ignoruoja: pirmiausia analizuoja jos esmę, o paskui ieško išeities.

Postmodernizmo kultūros reiškinius Jamesonas supranta kaip tikrovės pokyčių atspindį. Neaiškumas – tai ne kas kita, kaip politinės, socialinės ir technologinės sistemos, kurioje gyvename, padarinys. O šiais laikais gyvename, kaip sako

---

[60] Hal Foster, „Postmodernism: A Preface". – *Postmodern Culture*, hrsg. von Hal Foster, London–Sydney, 1985, IX–XVI, čia X–XII. (Pirmojo leidimo pavadinimas *The Anti-Aesthetic*.)

[61] Fredric Jameson, „Postmoderne – Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus". – Hyussen, Scherpe (Hrsg.), cit. veik., 45–102.

pritardamas Ernestui Mandeliui, trečiojoje ir gryniausioje kapitalizmo stadijoje – daugianacionaliniame kapitalizme, kurio struktūrą lemia naujos technologijos[62]. Dėl tos priežasties išplitęs „didžiulis, globališkas, daugiatautis ir decentralizuotas komunikacijos tinklas" peržengia individualios sąmonės suvokimo ir orientacijos galimybių ribas[63]. Todėl objektyviai atsiranda esminė dezorientacija. Ir toji pagrindinė situacija įsismelkia į postmodernizmo kultūros reiškinius, kuriuose ne tik atsispindi, bet ir yra inscenizuojama. Tai sudaro nepatogią, bet labai realią postmodernybės tiesą. Jamesonas nemano, kad šią situaciją esą galima panaikinti. Grįžti prie senų projektų nėra prasmės. Išeitį iš šios padėties galima rasti tik įsisavinant kitą situaciją. Jamesonas mėgina ją apibūdinti pirmiausia estetiškai: panašiai kaip išugdant naujus organus ir suvokimo formas atsirastų galimybių persiorientuoti postmodernioje supererdvėje, taip galimos naujos, gyvavimo informacijos tinkle patirtį turinčios mąstymo formos gebėtų įsteigti naujas vietas kosminėje daugianacionalinio kapitalizmo erdvėje ir savo ruožtu atverti naujas veiklos perspektyvas[64].

Kad ir kaip miglotai Jamesonas įsivaizduoja kai kuriuos šios perspektyvos bruožus, iš principo jo analizę reikia vertinti atmetant išankstines nuomones: postmodernybė anaiptol nėra vien antstato reiškinys. Vienur kitur net galima perskaityti, neva ji esanti vien estetikos reiškinys ir pakeičianti dalykinius bei stiliaus klausimus. Paskui aiškinama, girdi postmodernybės margumas tik dailinąs tą faktą, kad iš tikrųjų viešpataujanti ir viską varanti į priekį viena vienintelė kapitalistinė–technologinė logika

[62] Cit. veik., 50, 78.

[63] Cit. veik., 89.

[64] Cit. veik., 99–100.

ir plėtotė. Postmodernybė stabilizuojanti šią situaciją kompensaciniu įtampos mažinimu. Ji esanti tik kultūros cirkas, keliantis žmonėms nuotaiką ir juos atitraukiąs nuo abejonių tikrovės dinamiškumu.

Tai keistos kalbos ir keisti siekiai. Žodžiai Marxo, o mąstymas – Gehleno. Ne kas kitas, o Gehlenas kultūrą apkaltino „žavingu neatsakingumu", kuris čia primetamas postmodernybei[64a]. O tas, kuris kalba apie „antstatą", turėtų šią teoremą suvokti tiksliai ir ją teikdamas interpretuoti atitinkamo laiko dvasia. Mintį, kad kultūros impulsai negalį keisti bazės, reikia laikyti visai pasenusia. Net Habermasas savo straipsnyje „Istorinio materializmo rekonstrukcija" („Rekonstruktion des Historischen Materialismus") nurodo, kad šiais laikais galimybės priešintis potencialams ir pokyčiams reikią tikėtis kaip tik iš antstato veiksnių. O Jamesonas iš principo priskiria postmodernybei tokią gydomąją funkciją: postmodernusis daugybingumas įsismelkia į bazės reiškinius. Heterogeniškumas, kuris dabar pirmą kartą suvokiamas ir pasigaunamas kaip esminis, liečia visą vienovės pagrindą. Gyvenimo formų įvairovė neaplenkia nei vartojimo nuostatų, nei demokratijos sampratos, nei darbo santykių. Elementariausios rūšies apibrėžtys visoje postmodernizmo kasdienybėje pasidarė nepastovios ir bus kontroversiškos nuo feminizmo iki homoseksualizmo[65]. Postmodernybė nepalieka ramybėje ir ekonomikos: ir čia ji kuria kitus modelius – nuo alternatyvių konceptų iki di-

---

[64a] Plg. Arnold Gehlen, „Über kulturelle Kristallisation". – A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied–Berlin, 1963, 311–328, čia 325.

[65] Tai, kad postmodernistinė pagrindinio pasakojimo autoriteto kritika suderinama su feministine patriarchato kritika, pabrėžia Craigas Owensas: Craig Owens, „Der Diskurs der Anderen – Feministinnen und Postmoderne". – Huyssen, Scherpe (Hrsg.), cit. veik., 172–195.

versifikacijos strategijų, – kurių nebebus įmanoma priskirti bendrai „daugianacionalinio kapitalizmo" būsenai[66]. Postmodernybė skverbiasi į pačią substanciją. Jos elementų yra visose srityse: nuo estetinių spekuliacijų apie prakilnumą iki paprasčiausio visuomenės struktūros keitimo ir nuo įsipareigojusios postmodernybės iki taip pat įsipareigojusios modernybės. Tai kaip tik matyti iš kito, visų kritiškiausio, – Habermaso.

7. Habermasas ir Wellmeris, arba modernybė – pabaigoje: postmodernybės projektas?

Nuo to laiko, kai Habermasas jau minėtoje kalboje, pasakytoje 1980 m. įteikiant jam Adorno premiją, užsipuolė postmodernybę[67], diskusijose beveik visuomet, sakytume kanoniškai, remiamasi šia kalba. Tariamam postmodernybės istorizmui ir konservatyvizmui toje kalboje kaip priešprieša iškeliamas Adorno ir jo darbai, bet pirmiausia – pats Habermasas ir jo modernybės projektas. Geriau įsiskaičius kalbos tekstą, galima aptikti vietų, kurios vargiai suderinamos su stipria opozicija, todėl ir Habermasas pasisako už „postavangardinį" meną, o Benjamino dabarlaikio koncepciją

---

[66] Išsamiau nagrinėjant būtų galima įrodyti, kad Jamesonas – visur: nuo ekonomikos iki estetikos – daugiausia orientuojasi į vėlyvosios modernybės, o ne į tikruosius postmodernybės reiškinius. Johno Portsmano „Bonaventure Hotel", pastatytas 1977 m. Los Andžele, kuriuo paradigmatiškai remiasi Jamesonas, yra akivaizdus vėlyvojo modernizmo, o ne postmodernizmo architektūros pavyzdys. Skirtumas reikšmingas, nes vėlyvajam modernizmui būdingi unifikacijos, o postmodernizmui, priešingai, – diversifikacijos procesai.

[67] Jürgen Habermas, „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt". – J. Habermas, *Kleine politische Schriften I–IV*, Frankfurt a. M., 1981, 444–464.

vis dėlto pavadina „poistorine"[68], tačiau iš pirmo žvilgsnio atmetimas buvo aiškus, o puolimas – veiksmingas. Sporto marškinėliai išdalyti, pozicijos užimtos ir žaidimas galėjo prasidėti. (Tik pagal kieno taisykles?)

O praeitame skyriuje aptartoje Habermaso 1981 m. kalboje, kurią aptarėme ankstesniame skyriuje, – įspūdingame kompetentingo ribos peržengimo pavyzdyje[69] – piešiamas kitoks vaizdas. Modernioji architektūra neatsitiktinai nuėjusi klystkeliais. Tačiau ne todėl, kad būtų nepateisinama estetiškai ir dėl to ją būtų reikėję keisti kita – „postmodernia" estetika, o todėl, kad negalėdama atsispirti priklausomybėms nuo sistemos, buvo permalta kolonizacijos proceso girnomis. Vadinasi, čia turime akivaizdų sistemos *versus* gyvenamojo pasaulio santykio atvejį. Šios problemos negalima išspręsti vien keičiant paradigmas. Ir modernybei, ir postmodernybei iš tikrųjų būdingos tos pačios problemos. Tai matyti ir architektūroje. O tam, kad sistemos kontekstų faktiškai nebeįmanoma formuoti nekompleksiškai, postmodernusis pliuralizmas suteikia šifruotą išraišką[70]. Netiesiogiai net ir nemėgstamoms užkulisinėms peripetijoms pripažįstama socialinė tiesa. Prasidėjusi strateginė priešpriešа vis labiau skiria vietos modernybės ir postmodernybės bendrybių įžvalgai. „Modernybė prieš postmodernybę", – ši Habermaso pasakytos kalbos Adorno premijos įteikimo iškilmėse tezė ir kalbos angliškasis pavadinimas nelabai beatitinka tikrovę. Vis labiau linkstama manyti, kad modernybės projektą reikią galiausiai transformuoti į postmodernybę.

---

[68] Cit. veik., 448.

[69] Jürgen Habermas, „Moderne und postmoderne Architektur". – J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V.*, Frankfurt a. M., 1985, 11–29.

[70] Cit. veik., atitinkamai 26 ir 27.

Tai Albrechto Wellmerio tezė. Kad jis jau 1982 m. krypo prie šios minties, esame užsiminę aname skyriuje[71], todėl dabar tik apibendrinsime ir šį bei tą pridursime. Postmodernistines tendencijas Wellmeris iš principo laiko dvireikšmėmis visose srityse – tiek socialinėje dinamikoje ir mokslo teorijoje, tiek architektūroje ir filosofijoje. Čia nebūtinai turimas galvoje – kaip gali pasirodyti iš formuluočių – koks nors atsisveikinimas su modernybe; čia galima kalbėti – šis dalykas būtų įdomus ir svarbus – ir apie imanentinę su modernybės sąvoka susijusią kritiką, apie „*vidinę* modernybės tradicijos korektyvą"[72]. Wellmeris nori apibrėžti ir padaryti priimtinomis tas postmodernybės tendencijas, kurias reikia šia prasme suprasti ir priimti. Tad jo intencijos esmė tokia: postmodernybėje glūdi kaip tik tokios kitimo galimybės, kurios reikalingos modernybės projektui vėl suteikti gyvybingumo ir toliau jį plėtoti.

Kai Wellmeris užsimojo dar kartą įtikinamai paaiškinti postmodernybės ir modernybės projekto gimininguma, iš pradžių – kaip ir Jencksas – postmoderniąją architektūrą su pagrindiniu kalbiškumo požiūriu, o paskui – kartu su Habermasu – kalbiškumą interpretuodamas kaip komunikacinį racionalizmą[73], šią dermės su Habermasu strategiją jis pirmą kartą įveikė grynai filosofiškai 1985 m. tokiu pat pavadinimu kaip ir minėtas pranešimas pasirodžiusioje knygoje *Dėl modernybės ir postmodernybės dialektikos. Proto kritika po Adorno* ir dabar akivaizdžiai labiau orientavosi į Lyotard'ą.

[71] Plg. Albrecht Wellmer, „Kunst und industrielle Produktion. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne". Pranešimas, skaitytas 1982 m. rugpjūčio 10 d. Miunchene 75-ųjų Vokiečių verkbundo jubiliejaus proga. – *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a. M., 1985, 115–134.

[72] Cit. veik., 127.

[73] Cit. veik., 123–126.

Jis, kaip ir Lyotard'as, pabrėžė kalbos žaidimų nepanaikinamą daugybingumą ir atsisveikinti ne tik su galimybe, bet ir net su „bendro konsenso pageidaujamumu"(!)[74]. „'Modernybės projektas' 'logine tapatybe grindžiamo proto'" prasme dabar jam būtų buvęs tik „prastas marksizmas"[75]. O Wellmeriui, žinoma, svarbu ne skelbti anarchinį postmodernizmą, o postmodernųjį daugybingumą sieti su šiuolaikiniu universalizmu.

Čia reikėtų dar daug ką išsiaiškinti. Wellmeris nori, kad kalbinių žaidimų pliuralizmas „grįžtų kaip institucijų pliuralizmas", tačiau, antra vertus, įsitikinęs, kad tai būtų neįmanoma, jei „komunikacinė veikla, kaip ją supranta Habermasas, nevirstų veiklą koordinuojančiu mechanizmu"[76]. Tačiau kaip tik Wellmeris pasėjo didžiules abejones tų dviejų intencijų suderinamumu. Ir kai jis skeptiškai siūlo „grįžti prie *common sense*"[77], tai ši mintis, aišku, atrodo artimesnė Marquard'ui negu Habermasui. Čia lieka spragų, ir pats Wellmeris pažymi, kad toms spragoms užpildyti reikalinga kitokia proto koncepcija. Tam tikslui reikėtų panaudoti postmodernybės impulsą. Neatsižvelgus į jį, modernybės projektas – tokia Wellmerio tezė – sunkiai judėtų į priekį.

---

[74] Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, 105. Plg. dar: Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a. M., 1986.

[75] *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, 107.

[76] Cit. veik., 106.

[77] Cit. veik., 108.

8. Dar kartą apie Habermasą, arba: staiga ši apžvalga

Habermasas, priešingai, grįžo prie ankstesnių priekaištų. 1982 m., vadinasi, tais pačiais metais kai Wellmeris kūrė savo suderinimo programą, postmodernybė Habermasui vėl atrodė kaip paprasčiausias „programinis atsisveikinimas su modernybe", o jos skelbimas – „neokonservatyvizmas"[78]. Be to, teiginys apie avangardinio meno pabaigą dabar jau turėjo būti pakankamas postmodernybei deklaruoti – tai tiesiog pikantiškas šalutinis efektas, reiškiantis, kad tokiu atveju 1980 metų Habermasas turėjo būti postmodernistas[79].

1984 m. sakydamas kalbą „Gerovės valstybės krizė ir utopinių energijų suvartojimas" – joje pirmą kartą paminėta sąvoka „naujasis neapžvelgiamumas" (*neue Unübersichtlichkeit*) – Habermasas postmodernybės spektrui priklausantį teiginį apie utopijų pabaigą paverčia tradiciniu, kita vertus, jį sušvelnina[80]. Sutradicina jį aiškindamas nei kaip pesimistiškai neperspektyvų ir nei kaip į pozityvią imanentiškai totalitarinių bet kokios utopijos bruožų įžvalgos priešingybę, o kaip grįžimą prie ikisekuliarinės, eschatologinės išganymo sampratos: išganymo reikią laukti ne šiame, o aname pasaulyje. Tą požiūrį švelnino aiškindamas, kad iš tikrųjų senka

---

[78] Jürgen Habermas, „Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik". – J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. M., 1985, 30–56, čia 49.

[79] Cit. veik., 49; žr. taip pat: „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt", 448. Polemika vertinga tuo, kad priverčia pirma išsiaiškinti sąvokas. Geriau, kai jos iš karto pasirodo esančios nereikalingos, negu paskui grįžta bumerangu.

[80] Jürgen Habermas, „Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien", – kalba, kuri Ispanijos parlamento prezidento kvietimu 1984 m. lapkričio 26 d. buvo pasakyta kortesams. Skelbta *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 141–163.

ne utopinės energijos, o liepto galą priėjo tam tikra socialinė darbo utopija (ypač socialinės valstybės programos numatoma forma), o šiaip jau ir dabar netrūksta į ateitį orientuotų utopijų, iš kurių viena remiasi „formaliais nesugadintos tarpsubjektyvybės aspektais" arba, kaip sako Habermasas, šia kryptimi sumenkusia utopija[81].

Ar galima ką nors smerkti, jei žmogus menkstančios utopijos akivaizdoje nepratrūksta entuziastingomis tiradomis? Menkėjimo, anot Habermaso, per akis kiekviename žingsnyje. Taip pat ir vartojant sąvoką „postmodernybė". Habermasas mano, kad „tezė apie postmodernybės pradžią nepagrįsta"[82] – ir reikia aiškiai pasakyti, kad šioje menkėjimo utopijos perspektyvoje tikrai nėra tam pagrindo. Net jo „modernybės" pakaitu peršama „naujojo neapžvelgiamumo" formulė yra, be abejo, dar stipriai perdėta. Ji turi apibūdinti situaciją, susidarysiančią žlugus socialinės valstybės programai, o kaip tik šią situaciją Habermaso analizė ir padarė itin apžvelgiamą[83,84]. Jei ir būtų užsilikęs koks neapžvelgiamumo krislas, tai, pasak Habermaso, būtina priminti teiginį, jog neapžvelgiamumas yra „ir pasirengimo veikti funkcija", „kuriai ryžtasi visuomenė"[85]. Taigi nėra pagrindo

---

81 Cit. veik., 161.

82 Cit. veik., 145.

83 „Staiga ši apžvalga" man ir pasirodė tikslesnė už „naująjį nepažvelgiamumą". Turimas galvoje vienos šveicarų menininkų Peterio Fischli'o ir Davido Weisso parodos, vykusios Ciuriche nuo 1981 m. gruodžio iki 1982 m. sausio, (ironiškas) pavadinimas.

84 Plg. diskusijos Italijoje dalyvio Franco Volpi'o nustatytą „naujojo neskaidrumo" diagnozę, kuri nėra nei paviršutiniška, nei reikalinga tuoj pat peršviesti, o rodo fundamentinės tiesos nebuvimą. (Franco Volpi, „Nuova intransparenza e paradigmi di razionalistà nella dialettica di moderno e postmoderno". – *Metamorfosi. Dalla verità al senso della verità,* hrsg. von Giuseppe Barbieri und Paolo Vidali, Roma–Bari, 1986, 169–190).

85 J. Habermas, „Die Krise des Wohlfahrtsstaates", 143.

nerimauti. Antra vertus, tai pretekstas stebėtis garsais, kurie iki šiol, atrodo, girdėjosi kažkur kitur. Nedaug tetrūksta, ir jie susilies į melodiją. Nukreipti šie balsai prieš „intelektinėje scenoje plintantį įtarimą", tačiau, nepaisant to, pabrėžiama, kad čia kalbama „apie Vakarų kultūros pasitikėjimą pačia savimi"[86]. *Modernybės filosofinio diskurso* pabaigoje Habemasas formuluoja priesakus „senajai Europai"[87]. Modernybės projektas iš tikrųjų paseno.

Aptardamas postmodernybę grynai filosofiniu požiūriu, Habermasas stengiasi įrodyti, kad postmodernizmo proto kritika yra prieštaringa. Arba ji plėtojama be argumentų ir tada išvengiama prieštaravimo sau, bet atsiskiriama nuo „protingųjų komunikacinės bendrijos", tuomet pats išeini iš žaidimo. Tai Sloterdijko atvejis[88]. Arba mėginama argumentuotai „likviduoti protą", ir tada iškyla dilema, ar pačiam neigti instancijas, kuriomis remiantis argumentuojama, ar netekti galimybės įrodyti esant kitų. Tai Nietzsche's atvejis, Heideggerio atvejis, Horkheimerio, Adorno, Derrida, Bataille'aus ir Foucault atvejai. Tai – postmodernybės atvejis, nes visi išvardintieji teoretikai sudaro Habermaso modernybės „bastioną". Nietzsche's pasirodymas reiškė, kad atidaroma pirmoji stotis, o Foucault apmąstymuose vis dar tebesisuka tas pats prieštaravimų sau ratas. Vis ta pati karuselė. Tokia yra 1985 m. pasirodžiusio veikalo *Modernybės filosofinis diskursas* pagrindinė mintis. Žinoma,

86 Cit. veik., 142, 143.

87 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M., 1985, 425. (Jürgen Habermas, *Modernybės filosofinis diskursas*, iš vokiečių kalbos išvertė Alfonsas Tekorius, Vilnius: Alma littera, 2002, 411. Santrumpa: MFD).

88 Jürgen Habermas, „Zwischen Heine und Heidegger. Ein Renegat der Subjektphilosophie?". – *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 121–125, čia 123.

tik su nedideliu papildymu: ištrūkti iš subjektinės filosofijos (o tai padaryti stengėsi, bet nepajėgė, visi išvardintieji, todėl anas ratas jiems tapo nuolatine būsena) pavyksta tik pereinant prie komunikacinio proto paradigmos – štai to rato atvirkščioji pusė. (Šia linkme šiek tiek pasidarbavo Thomas Bernhard'as.)

Apžvelgiamumas, kurį pateikdamas šią struktūrizaciją sukūrė Habermasas, yra visai neblogas. Suprantama, ir vienpusiškumas gan akivaizdus. Abejonių taip pat kelia spragos. Modernybės gynimas čia grasina patirti sėkmę pačios modernybės sąskaita. Jei ekspatrijuojamas Nietzsche, tai kodėl taip nesielgiama ir su Schellingu? O jei ekspatrijuojamas šis, tai kodėl tada ne visas Tiubingeno būrelis? Pastarasis kai kuriais klausimais prieštaravo Kantui, bet kai kuriais su juo ir sutiko. Kur žaidimėlio geruosius į puodelį, bloguosius į gūželį pabaiga? Ir meistriškiausia gynyba gresia palaipsniui netekti ginamosios masės ir pabaigoje teturėti vos vieną kitą bendramintį[89]. To šiuo atveju reikia baimintis. Apskritai kritika abejojo, ko bus daugiau – naudos, ar iškraipymų ir netekčių. Tačiau, antra vertus, dera pripažinti, jog Habermasas taip aiškiai apibūdino kritikuojamas pažiūras, kad nuo šiol jų nebeįmanoma nepastebėti ir naiviai joms pasiduoti. Ir dar: tai, kad atmestų pažiūrų kritinis potencialas Habermaso analizuotais aspektais toli gražu neišsekęs, yra įžvalga, kuri energijos ir tikslumo sėmėsi iš Habermaso surengto puolimo.

[89] Beje, lygiai toks pat pavojus, kaip man atrodo, iškilęs ir Marquard'ui ginant modernybę nuo įvairių „antimodernizmų", vadinamų „postmodernybe"; plg. Odo Marquard, „Nach der Postmoderne. Bemerkungen über die Futurisierung des Antimodernismus und die Usance Modernität". – *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters,* hrsg. von Peter Koslowski, Robert Spaemann und Reinhard Löw, Weinheim, 1986, 45–54.

Pagaliau negalima neišreikšti ir vienos nuostabos. Habermasas užsimojęs rekonstruoti modernybės filosofinį diskursą postmoderniosios proto kritikos fone[90]. Kaip tada įmanoma palikti nuošalyje vienintelį autorių, kuris šiuo atveju stačiai būtinas ir neišvengiamas? Kaip suprasti, kad Habermasas nagrinėja tokius autorius kaip Nietzsche ir Bataille, Heideggeris ir Foucault, Adorno ir Derrida, kuriems niekada nebūtų šovusi į galvą mintis savo filosofiją vadinti „postmodernia", bet visiškai nediskutuoja filosofinio postmodernizmo klausimais kaip tik su *tuo* autoriumi, t. y. su Lyotard'u?

O tai, kas stebina, pasirodo esą išdavikiška. Kaip tik Lyotard'o postmodernizmui – tam vieninteliam paskelbtam filosofiniam postmodernizmui – netinka visi tie pakaitai, kurie, per daug nesigilinant, buvo palaikyti esminiais postmodernizmo bruožais. Lyotard'o apmąstymai tikrai nėra nei priešingi protui, nei iracionalūs, nei priskirtini subjektinei filosofijai, nei neokonservatyvūs. Jei pradėtumei su juo polemizuoti, galų gale būtumei priverstas keisti ir požiūrį į postmodernybę.

Taigi minėtoji nuostaba yra paaiškinama, bet lieka apgailestavimas. Lyotard'o nepaisymas ne tik kelia abejonių, bet jis yra kone katastrofiškas, nes iš pažiūrų susidūrimo abi pusės gali tikėtis svarių argumentų ir dalykinės pažangos. Juk kai kurie panašumai ganėtinai akivaizdūs. Abu – vienas šališkas modernybės, antras atsargus postmodernybės gynėjas – nori atskleisti modernybės ydas ir jas pašalinti. Ir čia vargu ar kyla kitoks negu retorinio pirmumo klausimas: ar ateities perspektyva nusakoma retrospektyviai apmąstant modernybę, ar žvelgiant į ateitį postmoderniu žvilgsniu.

[90] Plg. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 7 (MFD, 7).

Nes jei postmodernybė Lyotard'ui iš tikrųjų yra radikali modernybė, tada ji negali, neatsižvelgiant į nieką, būti nukreipta prieš modernybės projekto įgyvendinimo tąsą, juk ir pats Lyotard'as yra pabrėžęs, kad modernybė nieku būdu nėra pasibaigusi, o toliau gyvuoja postmodernybėje[91]. Ir jei, priešingai, Habermasas savo komunikacinio proto modelį taip atkakliai priešpriešina modernybės į subjektą atgręžtam protui ir kviečia keisti paradigmą, ar tai nereiškia, kad šitą komunikacinį protą jis supranta postmodernistiškai, tik vengia to termino? Vadinasi, diskusija būtų ne tik įmanoma, bet ir daug žadanti. Mes diskutuosime, kai aiškinsimės Lyotard'o pažiūras.

Tačiau prieš baigiant šią apžvalgą, reikia paaiškinti dar vieną visai kitokią postmodernybės versiją, kuri nuo kalbamosios skiriasi trimis atžvilgiais: tuo, kad ji, pirma, tikrai nori įveikti modernybę, antra, kad, siekdama šio tikslo, remiasi ankstesniais negu modernybė modeliais ir, trečia – šiame kontekste tai svarbiausia, – kad yra kategoriškai orientuota į vientisumą.

9. Robertas Spaemannas, arba premodernaus įkvėpimo esencialistinis postmodernizmas

Prieš kurį laiką vokiečiakalbiuose kraštuose buvo reklamuojamos Roberto Spaemanno kaip postmodernisto pažiūros[92]. Kai kurie numojo į jas ranka teigdami, kad „postmodernybė" dabar esanti laiko strėlės viršūnė ir todėl kiekvie-

[91] „Postmodernybės projektas gyvuoja toliau, tiesa, ne be nerimo ir rūpesčių." (*Immaterialität und Postmoderne*, 9). Plg. dar: *Grabmal des Intellektuellen*, 83.

[92] Plg. ypač Roberto Spaemanno ir Peterio Koslowskio straipsnius, paskelbtus rinkinyje *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*.

nas, pasišovęs apeliuoti į laiko sąžinę ir apibūdinti ateities kryptį, savo pažiūroms klijuoja viskam tinkančią „postmodernybės" etiketę, nors tų pažiūrų turinys diametraliai priešingas postmodernizmo tendencijoms. Taip lengvabūdiškai elgtis nederėtų. Antrame šios knygos skyriuje jau kalbėjome apie tai, kad modernybės krizę (kitaip sakant, jos ilgalaikę koekstensyvią būseną) nuolat norėta gydyti priešingais metodais, kurie savo ruožtu remiasi priešingomis ligos diagnozėmis. Vieni modernybės ligą įžvelgia didėjančioje unifikacijoje ir latentiniuose totalitariniuose bruožuose bei aiškiose totalitarinėse fazėse, kiti – didėjančioje socialinėje ir kultūrinėje diferenciacijoje bei fragmentacijoje. Logiška, kad viena pusė siūlo ligą gydyti diversifikacija, o kita, priešingai, – integracija. Abi pažiūros turi ilgą tradiciją ir dabar debatų dėl postmodernybės klausimu užima priešingas pozicijas: radikaliai modernus prancūziškos kilmės postmodernizmas su diferenciacijos pageidavimų ir premodernus arba transmodernus vokiškos kilmės postmodernizmas su visybės pageidavimų.

Kai Spaemannas pasisako už substanciškumą ir naują esencializmą (postmodernybei šią pažiūrą taiko ne tiek pats Spaemannas, kiek Koslowskis)[93], o pastarasis ją skelbia

[93] Spaemannas skeptiškai vertina terminą „postmodernybė". Jam atrodo, kad šis pernelyg tęsia modernizmo ideologiją. Tuo, kaip įsivaizduoja „modernybės pabaigą" Spaemannas, ko gero, artimesnis Heideggeriui ir Vattimo. „Modernybės įveika, kaip man atrodo, duotų apie save ženklą veikiau ne sensacingai, o vos pastebimai pakitusia laikysena modernybės atžvilgiu be ketinimo ją pranokti arba paprasčiausiai atmesti jos laimėjimus" (Robert Spaemann, „Ende der Modernität?". – *Moderne oder Postmoderne?*, 19–40, čia 20). O Koslowskis, priešingai, pasisako „už esminę ir substancinę postmodernybę", turėdamas galvoje Spaemanno poziciją; Koslowskis postmodernybę linkęs suvokti „postmodernaus esencializmo arba 'neoaristotelizmo' filosofijoje" prasme (Peter Koslowski, „Die Baustellen der Postmoderne – Wider den Vollendungszwang der Moderne, 1–16, čia 11 ir 9).

„nauja 'gyvenamojo pasaulio vienovės' reikme" ir drauge „postmodernia visuomenės teorija"[94], susidaro postmodernybės vaizdas, neigiamas naujųjų laikų ir, priešingai, teigiamas premodernybės atžvilgiu. Kartu šis paveikslas neabejojamai siejasi ir su naujųjų laikų – klasicizmo bei romantizmo – reformos programomis. Tai reikia suprasti kaip stiprybę. Su modernybe taip lengvai neatsisveikinsi, kaip galėtų atrodyti iš vienpusiškos tos sąvokos rekonstrukcijos. Tai ne atgal grįžimo programa, o (spėjamos ateities) aristoteliškojo esencializmo siejimas su naujųjų laikų laisvu mąstymu.

Šiaip ar taip Spaemanno koncepciją mes suprantame šitaip. Tačiau esama ir kitos nuomonės. Su perėjimu į postmodernybę siejama krikščioniškos epochos, tvarkingo pasaulio, viduramžių – nesvarbu, kaip vadinsime – grįžimo viltis, kitaip sakant, svajojama apie laikus ir konsteliacijas *iki* modernybės[95]. Modernybės net nenorima paveldėti, ją norima palikti praeityje, padaryti nebuvusią. Tai pranašavimas, kuriam pritarti gali tik neišmanėliai, nenutuokiantys, ko nori. „Postmodernybė" neturėtų būti šūkis, padedantis atsilikėliams išsivaduoti iš modernybės patirties. Šioje knygoje ji įsivaizduojama ir ryžtingai ginama kaip *modernybės* transformacijos forma.

Tad leiskime prabilti pačiam Spaemannui, o jis sako: „Modernybės pabaigą mes suprantame ne kaip jos laimė-

---

[94] Peter Koslowski, „Vorwort". – *Moderne oder Postmoderne?*, XI–XIV; plg. dar: P. Koslowski, „Die Grenzen der ökonomischen Theorie. Plädoyer für eine gesamte Staatswissenschaft". – *Merkur* 439/440, 1985, 791–806.

[95] Plg. Walterio Zimmerli'o „krikščionybės monopolinės padėties restitucijos" kritiką straipsnyje „Religion, Wissenschaft und Technik. Wertwandel zwischen Trivialität und tieferer Bedeutung". – *Ende der Neuzeit? Die Forderung eines fundamentalen Wertwandels und ihre Probleme,* hrsg. von Hans Michael Baumgartner und Bernhard Irrgang, Würzburg, 1985, 185–199, čia ypač 198.

jimų atsižadėjimą ir ne kaip 'pranokimą'"[96]. Struktūriškai man tada atrodo įdomesnės holistinės intencijos[97], o ne apeliavimas į pačią modernybę, nes tose intencijose pradmuo susitinka su daugybe kitų šiuolaikinių srovių ir tai pasakytina ne tik apie filosofiją, bet ir mokslo teoriją, alternatyvius dalykus, ezoteriką ir galiausiai meną.

Tačiau visuose tuose užmojuose lieka neaišku, kaip visybės turi rastis ne tik kaip nurodymais grįsti įžūlūs pavienių subjektų reikalavimai, o kaip *sensus communis* turiniai. Ir labiausiai neaišku, kokiu mastu tokios visybės programos gali skirtis nuo savo ruožtu keliamų specifinių reikalavimų, kurie patys savaime vis dėlto nepašalina ir neperžengia iš principo pliuralistinės šių laikų orientacijos, o yra su pastaraja susiję ir jai įsipareigoję. Tačiau, nepaisant to, šių reikalavimų stiprybė ir veiksmingumas glūdi, be abejo, kaip tik šitame funkciškume. Tačiau dėl savo specifikos jie vis dėlto nepajėgūs teisėtai įveikti daugybingumo ir, kadangi suvokia šį specifiškumą, yra apsaugoti nuo tokių daugybingumo pretenzijų[98]. Veiksmingai išsiveržti iš daugybingumo taip, kad tai nereikštų totalizacijos, neįmanoma. Esminiai dalykai apie tai jau pasakyti šios knygos antrame skyriuje. Koketuoti čia ne vieta.

Pagrindinį šios krypties motyvą – kad heterogeninių kalbos žaidimų maišalynė galinti būti paskutinis žodis ir

---

[96] Robert Spaemann, „Ende der Modernität?", 20.

[97] Dėl šios mintics plg: Peter Koslowski, „Über Totalismus. Metaphysik und Gnosis." – *Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann,* hrsg. von Reinhard Löw, Weinheim, 1987, 101–111.

[98] Spaemannas aiškino, kad *vienos* filosofijos kėlimas į *tos* filosofijos rangą visuomet tik neleistinai suabsoliutina vieną dalinumą, ir šis neišvengiamai tampa visaapimančiu (plg. Robert Spaemann, „Der Streit der Philosophen". – *Wozu Philosophie? Stellungnahme eines Arbeitskreises,* hrsg. von Hermann Lübbe, Berlin–New York, 1978, 91–106, čia 106). Tai, žinoma, tinka ne tik diskurso dėl visuomenės koncepto etiškumui, bet ir esencialistinei visybės filosofijai.

kad ištisinės fragmentacijos koncepcijai gresia pavojus vėl išprovokuoti terorą nemažiau aršų už tą, su kuriuo ji pati kovoja, nes absoliutus heterogeniškumas, jei formuluosime tiksliai, panaikina komunikacijos galimybę ir todėl konflikto atveju galioja tik teroras, šį motyvą reikia laikyti rimtu ir jo paisyti. Integraciniai reiškiniai neišvengiami. Tik į modelį reikia aiškiai įkomponuoti totalizaciją blokuojantį saugiklį ir padaryti jį visiems matomą. Aš atsižvelgsiu į integracijos bruožus kitaip, tai padarysiu pristatydamas transversinio proto koncepciją.

VI SKYRIUS. LYOTARD'O PROGRAMINIS VEIKALAS, ARBA POSTMODERNYBĖS FILOSOFINĖ PERSPEKTYVA

Šiuo skyriumi pradedama išsami labiausiai pagarsėjusios postmodernybės teorijos, Jeano-François Lyotard'o pažiūrų, analizė. Pirmiausia remsiuosi jo programiniu veikalu *Postmodernus būvis* (1979). Aštuntame skyriuje aptarsiu jo pagrindinį veikalą *Ginčas* (1983).

Programinio veikalo analizė yra kartu ir proga dar kartą įsigilinti į postmodernybės apskritai perspektyvą. Tai ypač paranku, nes pirmame skyriuje jau pristatėme pagrindines šio veikalo tezes, be to, kaip tik dėl šios knygos kilo didelė diskusija. Tiesa, nemanau, kad tai ypač aukštos prabos kūrinys[1]. Bet iš jo galima šį tą išspausti. Ir padaryti tai su palankiausia intencija. Veikalas atveria perspektyvą, kurią galima laikyti postmodernybės perspektyva ir kuri pasitvirtina. Todėl ją pateikdamas pridursiu ir keletą aiškinamųjų refleksijų. Kitame skyriuje šio nagrinėjimo pagrindu mėginsime prieiti prie svarbių šiai knygai išvadų „mūsų postmoderniosios modernybės" klausimu.

---

[1] Plg. ryžtingą Lyotard'o pasisakymą dėl šio veikalo progiškumo: Jean-François Lyotard, *Das potsmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz–Wien, 1986, 9/17. (Puslapius nurodysime atitinkamai pagal prancūzišką ir vokišką leidinius; vertimas į vokiečių kalbą šiek tiek modifikuotas.)

1. Populiarių priekaištų sindromas

Postmodernybė nuolat kaltinama iracionalizmu, kai į kasdienybės ir socialinius reiškinius žiūrima kaip į mokslo objektus, arba estetizmu bei anarchizmu. Ko tokie priekaištai verti, reikia dar patikrinti. Netruks paaiškėti, kad jie kur kas daugiau pasako apie priekaištautojus, apie jų nustatytas ir savaime suprantamomis laikomas perspektyvas nei apie pačius postmodernybės reiškinius. Pasirodys, kad kaip tik tie priekaištai nukreipti prieš dalykus, dėl kurių postmodernybė ir XX a. modernybė sutaria. Todėl motyvai, kuriais siekiama postmodernybę atmesti, o modernybę ginti, yra vienodai nepagrįsti, nebent smulkmeniškas priekabiavimas ir kitų mokymas būtų priskirti mados sričiai. O dabar – apie pačius priekaištus.

Postmodernizmas, sakoma, plintąs visur, kur gyvenimas nebepaiso patikimų kriterijų, o pasiduoda estetiniams polinkiams ir šios dienos skoniui, kur subjekto hedonizmas virsta veiklos gaire, kur gyvenimas, norėdamas ištrūkti iš pramonės pasaulio, ieško prieglobsčio estetikos dalykuose ir susiskaido į daugybę kasdienybės suvokčių. Estetinė percepcija tiek išaukštinama, kad paverčiama tikrovės kanonu, ir ši postmoderni pasaulėžvalga pakliūva į estetizmo pinkles.

Socialiniu požiūriu esą siaučianti postmodernizmo epidemija (nes tikima, kad tai ne kas kita, kaip epidemija, nors taip atvirai ir nesakoma) visur, kur prasiveržia „mažumų jovalas" ir grupių daugėja tiek, kad jos virsta rateliais, ir galų gale ima viešpatauti becentris ekscentriškumas. Diversifikacija ir fragmentacija tampa postmodernaus socialinio dizaino bruožu – kažin ar jis dar vertas to vardo, nes iš tikrųjų galima kalbėti tik apie estetinamą ar estetiškai spalvinamą anarchizmą.

Šitas estetizmas ir anarchizmas paskui įsilieja į modernybės filosofinį iracionalizmą, įgyja čia švarią sąžinę ir tariamą

legitimaciją. Juk apie nieką kitą, o tik apie iracionalizmą ir galima kalbėti, jei neigiama galimybė motyvuoti išvaduojama iš pareigos argumentuoti, o įprotis pagrįsti išjuokiamas, jei proto reikalavimai apšaukiami totaliais ir yra diskriminuojami, racionalumas – dialektiškai arba neoromantiškai – kaltinamas engimu, jei sulaužomas logocentrizmas ir panaikinamos ribos tarp filosofijos ir poezijos, jei tiesa, ta senė, kuri (kaip konstatavo Melanchthonas ir Nietzsche) skleidžia Graikijos kvapą, turi būti galutinai išvyta.

Toks postmodernizmas, arba, tiksliau sakant, jo klišė, būtų blogas, žinoma, tik tada, jei į jį iš tikrųjų reikėtų žiūrėti rimtai. Jis juk grasintų atsižadėti modernybės laimėjimų, o galiausiai paleisti vėjais ir jos esmę. Nes modernybė rėmėsi racionalumu, ir jei tas racionalumas kartais buvo hibridinis, tai jis vis dėlto buvo vienintelė priemonė, davusi galimybę tokius klaidingus dozavimus arba ekscesus kritikuoti ir gydyti. Vadinasi, visi, kurie – kaip šie postmodernistai – absoliučiai kritikuoja protą ir propaguoja iracionalizmą, be jokio atsakomybės jausmo atima iš savęs ir mūsų vienintelę intervencijos galimybę bazinio racionalumo atžvilgiu, racionalumo, kuris pasidarė savarankiškas sistemų ir institucijų pavidalu ir kuriam dar pažįstama savireferencija, bet nebe kritinė refleksija. Tiesą sakant, bijoti čia nėra ko: tokio postmodernizmo, ačiū Dievui (ir modernybės sergėtojams bei abiejų pulkams), laikyti rimtu visai nedera.

Puolimai racionalumui diskredituoti aiškiai subliūkšta patys, nes – jeigu jie vykdomi išties rimtai – pakliūva į absoliučios proto kritikos performatyvinį prieštaringumą (Apelio žodžiais tariant), o jei tie puolimai nerimti, vadinasi, yra bereikšmiai.

Taigi galime visai ramiai griebti jautį už ragų. Jei tokia postmodernybė neatsisako savo teatrališkumo, galime ją pasitikti kaip gyvybingumo teikiantį elementą ir – pamerkę akimi – pasveikinti. Kiekvienas karalius turi savo juokdarį,

tad kodėl filosofijai nereikėtų, pasinaudojant postmodernistiniais kvailiojimais, vėl pasidaryti karališka? Duokime postmodernybės egzotams ir rojaus paukščiams erdvės! Suprantama, jiems prideramos: leiskime *maištauti* ir *bankrutuoti*, bet neduokime į nagus *ratio* ir *filosofijos metraščio*. O kai šie postmodernistai savo išpuolius pradeda vertinti rimtai, tada būtina juos tramdyti ir, jei kitaip neišeina, stuktelėti per galvą – juk negalima tiems egzotams leisti virsti agresyviais kontrašvietimo riteriais plėšikais. Įmantrauti – prašom, vykdyti estetomanišką dekonstrukciją – tiek to, bet įnirtingai kastis po mokslinio diskurso pamatais – nė už ką! Dar kartą sakau – bijoti nėra ko: postmodernistiniai diskurso dariniai ir šiaip yra tokie plonasieniai, kad užtenka pastuksenti į kiautą – ir kiekvienas įsitikins, kokie jie tuščiaviduriai: po geros kritikos iš jų lieka tik šipuliai. Šiek tiek analizės ir keletas argumentų, vienas kitas demaskavimas ir trūktelėjimas per dantį – ir aiškinamasis darbas atliktas. Juk viskas buvo tik šmėkla: tereikėjo tris koordinačių sistemas sudėti kryžium, pašlakstyti truptelį diskurso vandeniu – ir šmėklos kaip nebūta.

Galiausiai stebiesi ir negali atsistebėti, ką – noriu pasakyti: kiek mažai – tie postmodernybės egzodai iš tikrųjų galvojo, gyvendami modernybės kupiname pasaulyje. Jų projektai, užmojai ir reikalavimai tokie tolimi dabarties tikrovei ir *scientific community* privalomybėms, kad galėtų tikti nebent iliuzijų pasauliui. Ir tai turėtume vadinti „postmodernybe"! Tačiau su mūsų dabartimi ir šiuolaikiniais mokslo, visuomenės ir meno standartais ji neturi nieko bendra. Jos vieta – egzotizmo karalystėje, o tinkamiausias šios karalystės uždavinys – egzorcizmas.

Netrukus pamatysime, kaip tos klišės atsimuša nuo Lyotard'o lyg žirniai nuo sienos. Tik itin paviršutiniškam žvilgsniui jos galėtų pasirodyti teisingos, bet atidžiau įsižiū-

rėję įsitikiname, kad viskas yra kitaip. Tai akivaizdžiai matyti pagrindinėje Lyotard'o filosofinėje studijoje *Ginčas*, nors pastebima ir programiniame veikale *Postmodernus būvis*. Jei nekreipsime per daug dėmesio į pavienius teiginius arba pasažus, o įsigilinsime į pagrindinę knygos mintį, kritikos epitetai netrukus pasirodys esą paviršutiniški, nieko nepaisantys arba kryptingai diskriminuojantys. Ne vienas, kuris tai pastebėjo, skubiai griebėsi kitokios frazeologijos. Postmodernybė staiga ėmė reikšti kažką panašaus į „postmarksizmą" arba, kita vertus, turėjo būti „paskutinioji tvirtovė", dar galinti apsaugoti buržuaziją nuo darbininkų klasės pergalės[2]. Tokios ideologinės lokacijos, be jokios abejonės, yra veikiau išsisukinėjimai negu informacijos teikimas. Reikalingi ne išpažinimai ir užkeikimai, o tyrimai bei tikslinimai.

2. *Ribų naikinimas*

Pagrindinė veikalo *Postmodernus būvis* mintis yra tokia: metapasakojimų legitimacijos galia išseko, mes ja nebetikime[3]. Trys didieji modernybės metapasakojimai – Švietimo metapasakojimas apie žmonijos išlaisvinimą, idealistinis metapasakojimas apie dvasios teleologiją ir istorinis metapasakojimas apie prasmės hermeneutiką[4] – degradavo iki praeities konstruktų, nebepriklauso prie dabarties galių. Tuo nenorima pasakyti, kad jų visai nebėra, kad kai kam jie

---

[2] Rainer Rochlitz, „Zwischen Subversion und Orthodoxie. Zur geistigen Situation in Frankreich", pratarmė knygai: Florian Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch*, München, 1986, 7–14, čia 9.

[3] „Kalbant visai paprastai, „postmoderniu" laikytinas nepasitikėjimas metapasakojimais." (*Das postmoderne Wissen*, 7/14, PB, 6.)

[4] Plg. cit. veik., 7/13. Šiek tiek kitaip (emancipacija, dvasios realizacija, kapitalizmas) tuos dalykus Lyotard'as vadina veikale *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, Berlin, 1986, 98.

nebeteikia orientacijos ir nebegali nieko įpareigoti – tokius neteisingus priekaištus Lyotard'ui daro tik nuo skaitymo pareigos save atleidę kritikai, – čia kalbama vien apie tai, kad šitie metapasakojimai neteko *visuotinio* privalomumo ir *visuotinės* legitimacijos galios. Ir to nelabai nuginčysi. Šiuo atveju ne tiek svarbu, kad jų turiniai paseno, o tai, kad forma paliego.

Metapasakojimo forma, kaip pagrindinė idėja, gebanti aprėpti visą teorinę ir praktinę epochos laikyseną ir viskam diriguoti, sunyko. Jei būtų kitaip, iš esmės nieko nebūtų pakitę – tik reikėtų persiorientuoti į kitą metapasakojimą arba palaukti, gal modernybė toliau dauginsis, – jei nebūtų prasidėjęs *„condition postmoderne"*. Metapasakojimai šiais laikais yra pasidarę nebeįmanomi dėl dviejų priežasčių. Pirma, nėra nė vieno metapasakojimo, kuris bent iš tolo atrodytų tikrai universalus. Tą turi pripažinti, kiek pagalvojęs, net patraukliausios rėminės paradigmos šalininkas. Antra, ir tai svarbiausia, mes suvokėme, kad tokių visuotinių metapasakojimų negali būti. Mes įžvelgėme totalybės apgaulingumą, išmokome pažinti ir pripažinti daugybingumą ir pastebėjome, priklausomai nuo pastangų, kaip visuotinumo projektuose ryškėja jų dalinumas. Tuose projektuose mes išmokome atpažinti daugybingumo ženklus. Legitimacija, žmoniškumas, tiesa mums atsiduria šiapus konvulsingos metapasakojimų įtampos.

3. Hegelis ir kai kurie rezultatai

Galime netgi tarti, kad tai dabar yra mūsų metapasakojimas[5]. Tačiau juo jis tapo ganėtinai seniai. Nes jau nuo seno

---

[5] „Centro praradimas tampa nauju šiuolaikinės sąmonės mitu", – rašo Antonio Villani's („Le 'chiavi' del postmoderno: un dialogo a distanza". – *Il Mulino*, 35. Jg., Nr. 303, Heft 1, 1986, 5–22, čia 13.

mes nebetikime bendrų aiškinimų galimybe, aiškinimų, kurie dar kartą mėgintų aprėpti projektų ir praktikų įvairovę ir įpareigoti laikytis bendro tikslo, taip, kaip ji atrodė įtikima arba sugestijuota Hegeliui idėjoje apie dvasios teleologiją. Iš tikrųjų tuo nebetikėjo visa pohegelinė filosofija. Postmodernizmą tiesiog galima laikyti šios pohegelinės raidos padariniu ir viršūne. Postmodernizmo ištakose glūdi kai kas daugiau nei vienadienių musių aktyvumas. Jame reiškiasi ilgai trukusi plėtotė ir svarios patirtys.

Hegelis pasiekė vienovės mąstymo viršūnę, mąstymo, nuo kurio postmodernizmas ryžtingai atsiriboja. Hegeliui atrodė, kad tikra galinti būti tik visybė, ir savo *credo* jis įgyvendino per vienovės koncepciją, kuri skirtybės ne tik neatmetė, bet ją įėmė į sistemą, nes vienovę jis mąstė kaip vienovės ir skirtybės vienovę.

Jau *Dvasios fenomenologijos* pratarmėje Hegelio požiūra į atskirtybę iškyla kaip nuostabi ir didinga. Galima net pamanyti, kad šis filosofas – tikras „skirtybininkas", nes juk Hegelis ryžtingai pabrėžia, kad dvasia turi drįsti „išsiplėsti ir prarasti save atsiverdama", o jos buveine jis nurodo skaidymo veiklą kaip „absoliučią galią"[6]. Tai vis dėlto tėra tik pusė tiesos, ir ne lemiamoji pusė. Plėtimasis, savęs praradimas, skaidymasis žymi ne dvasios tikslo formas, o įveikos uždavinius ir stiprinimo priemones. Dvasiai jos turi tarsi padėti treniruoti raumenis, kad galiausiai įveiktų šias įtampas. Įdomu, kad Hegelis sako dvasios *jėgą* esant „didele tik tiek, kiek didelis jos pasireiškimas". Didžiausio išėjimo į skirtybę reikalaujama tik dėl diferencijos įveikos absoliutumo.

---

[6] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, [5]1952, 15 ir 30. Kitos citatos: 15, 48, 18 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Dvasios fenomenologija*, iš vokiečių kalbos vertė ir įvadą parašė Arvydas Šliogeris, Vilnius: Pradai, 1997, 35, 49. Kitos citatos: 35, 77, 37).

Iš viso to matyti, kad šis darbas, pirma, ne tik nėra lengvas, o, priešingai, reikalauja milžiniškų „pastangų" ir, antra, yra jėgos aktas ir įveikos dalykas; be to, cituotieji žodžiai iš tikrųjų rodo, trečia: kad tikslas ir reikalavimas yra grįžti iš išplitimo ir atrasti bei suvokti save skaidoje. Diferencija jau iš anksto laikoma kliūtimi kelyje į dvasios stiprėjimą bei jos pajėgumo įrodymą. Aišku kaip dieną, kad skirtybes reikia įveikti dvejopa prasme – kaip galimybę ir kaip uždavinį. Priešinimasis, kurį pastarosios rodo, tėra tik dvasios saviraidos terpė. O kad skirtybės iš principo sušvelnėtų, paaiškinama jų kilmė: visos skirtybės atsiranda dėl to, „kad viena ir tas pat save įvairiopai suformavo". Skirtybė yra vienio diferenciacijos produktas ir stiprėjimo terpė. Vienovė neginčijama. Skirtybė – tik jos eliksyras ir provokacinis garantas. Pasak Hegelio, tai reiškia: maksimalus skirtybės atsivėrimas esant minimaliai skirtybės tikrovei.

Po Hegelio buvo stebimasi nebe vien tik šių pastangų didingumu: buvo suvoktas ir jų prievartiškumas bei susumuoti kaštai. Drąsusis vienovės sumanymas darėsi vis įtartinesnis ir vis mažėjo jam pritariančiųjų. Pohegelinė filosofija – tai atsisveikinimo su vienove, vienovės atskliautimo filosofija. Ji yra tas procesas, kurį Lyotard'as aprašo kaip atsisveikinimą su modernybe ir perėjimą į postmodernybę.

Žvelgdami istorijos filosofijos akimis pamatysime, kad tai jau ryškėjo istorizme. Pastarajam istorijos epochos atrodė kaip saviti pasauliai, kurių nebeįmanoma užtempti ant vieno pasaulio istorijos kurpalio. Viena universali perėjimo logika, kuri Hegeliui taip tiko, istorinių pasaulių akivaizdoje demaskavo save kaip geismas viešpatauti. Viena pasaulio istorija suskilo į daugybę istorinių pasaulių. Tai pasikartojo XX amžiuje Heideggerio būties istorijos koncepcijoje ir Foucault žinojimo istorijos sampratoje: tiek „lemtis" („Schickung"), tiek episteminė „archeologija" nesuderinami nei

su tęstinumu, nei su perėjimu. Lūžis, o ne perėjimas tapo pagrindinė to, kas istoriška, kategorija.

Pasukę šiuo keliu ir atsigrįžę atgalios ir tarpsnyje iki Hegelio pastebėsime vis daugiau oponentų, kurie priešinosi vienovės spaudimui. Jau Herderis – tam tikra prasme kaip ankstyvojo istorizmo atstovas – stojo prieš filosofinę istorijos niveliaciją ir pasisakė už istorinių pasaulių diachroninį savitumą. Ir Kantas pastebėjo sinchroninį įvairių racionalybės tipų (kognityvinio, moralinio ir estetinio) pertraukiamumą ir jį gynė. Protas reiškiasi vis heterogeniškiau; ryšys tarp jo formų yra neaiškus, ir tais atvejais, kai jį mėginama vardyti paraidžiui, akivaizdžiai nieko neišeina. Be to, ir Kanto, ir Herderio apmąstymuose jaučiamas principinis filosofinis proto finitimo motyvas nukreiptas prieš tokius subrendimus. Herderis šį motyvą grindė tuo, kad pritarė pasisakymams prieš dieviškąjį protą, o Kantas tai darė imanentiškai – proto kritika, kuri rodė, kad žmogaus protas, būdamas struktūriškas, nepajėgus suvokti visumos, kad jis klaidingai suprastų save, jei norėtų tai padaryti, kad jis save sunaikintų, jei visybę priskirtų sau kaip nuosavybę.

Taigi, tiksliau sakant, visa tai nėra pohegelinės filosofijos išradimai, o ikihegelinio laikotarpio laimėjimai, kurie istoriškai filosofijoje įsitvirtino po Hegelio. Netotalus, fragmentiškumą pripažįstantis, pliuralistinis mąstymas tapo nuolatiniu pohegelinės filosofijos motyvu. Prisiminti reikėtų – be daugelio kitų dalykų – Kierkegaardo atsigręžimą į paradoksą, Nietzsche's perspektyvizmą ar Adorno kategorišką puolimą prieš Hegelį teigiant, kad visuma nėra tiesa. Jau ir iš tokios nedidelės apžvalgos matyti, kad Lyotard'o tipo postmodernizmas turi nemažą genealoginį medį su garbingais protėviais. Atsisveikinimas su visybe – daugelio kartų darbo vaisius. O tai, kad jis taip ilgai trunka, tik rodo, jog yra nelengvas ar bent nelengvai įvykdomas.

4. Totalybės melancholija ir daugybingumo interesas

Lyotard'o mintis priimtina: kol totalybės skilimas suvokiamas kaip netektis, tol tebesame modernybėje. Tik tada, kai tą atsisveikinimą imame suvokti kitaip – teigiamai, pereiname į postmodernybę. Tad duomenys apie tai, kad totalybės netekties požymiai jau seniai buvo užfiksuoti, sutampa su teze apie postmodernybės specifiškumą. Romantizmas Lyotard'ui yra pavyzdys, geriausiai atskleidžiantis aptariamą skirtumą: pateikia šimtus totalybės saulėlydžio ir prasmės netekties patirčių, bet visas kaip liūdesį ir viltį, kad tą puslapį bus galima dar kartą atskleisti[7]. Taip pat ir dendizmas bei nihilizmas rado sau vietos toje patirčių konsteliacijoje ir plito[8]. XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje Vienoje paskutinį kartą tai kolektyviai pasireiškė kaip „pesimizmas"[9]. Ir visą laiką mąstymo ir jausmų neapleido elementarus vienovės geismas, o rezultatas buvo melancholiškas visumos neturinčios tikrovės vaizdavimas arba „neiliuzinis" susitaikymas su ja.

Teisybę sakant, žiūrėdamas iš tos varpinės teigiamo vaizdo apie situaciją nesusidarysi ir visai nėra pagrindo netekties patirtis melagingai laikyti naudingomis. Vienovės požiūriu kitokios diagnozės nenustatysi. Tiktai tos diagnozės horizontas nėra vienintelis galimas. Kitokioje, daugybingumui atviroje perspektyvoje situacija ir reiškiniai iškyla visai kitokie, kaip turintys iš esmės kitokią konotaciją.

Esama senos, daugiausia iš meno istorijos žinomos patirties, kad egzistuoja iš principo skirtingi požiūriai ir kad

---

[7] Plg. *Au Juste*, 33/1; *Immaterialität und Postmoderne*, 38; *Philosophie und Postmoderne im Zeitalter ihres Experimentierens*, 75, 97.

[8] Plg. *Philosophie und Malerei*, 97.

[9] Plg. *Das postmoderne Wissen*, 68/121; PB, 101.

į vienokius reiškinius žvelgiant kitokiu požiūriu galima juos ne suvokti, o tik pasmerkti. Klasikos požiūris į gotiką, romantizmo – į renesansą, buržuazijos – į baroką buvo ne tik negirdėtas, bet ir turiningas. Per prabėgusį laiką reikėjo pasidaryti šiokias tokias išvadas, šio to išmokti. Teigiant ką nors apie objektą, būtina neišleisti iš akių horizonto, kurio pagrindu kas nors sakoma. Postmodernizmo perspektyva iš esmės skiriasi nuo modernizmo. Todėl tai, kas modernybės požiūriu atrodo kaip visumos netektis ir, suprantama, verta apraudoti, postmodernybei iškyla kaip pliuralizmo laimėjimas ir yra sveikintinas. Visuomet esama tam tikros perspektyvos. Ir todėl kitų perspektyvas reikia ne neigti arba atmesti, o jas surasti ir išbandyti.

Suvokimo skirtumą mėginsime parodyti pasitelkę du autorius, kurie artimi postmodernybei, bet tebėra modernistai. *Musilis* puikiai jautė įvairovę ir pripažino, kad šiuolaikinei gyvenimo tikrovei būdingos įvairios perspektyvos. Jo romano *Žmogus be savybių* („Mannes ohne Eigenschaften") ištakas sudaro objektyvistinė meteorologija, socialinis techninis saugumas ir subjektyvios gyvenamojo pasaulio patirties nykimo sąlygos. Daugybingumas paskui nukreipiamas į pagrindinę „prievartos ir meilės" bei atitinkamai „vienareikšmiškumo ir alegorijos" priešpriešą. Šis dualizmas laikomas neišvengiamu; galima tik mėginti su juo korektiškai elgtis ir pagal galimybes tokią elgseną įdiegti į gyvenimo praktiką. Tam galėtų pasitarnauti „tikslumo ir sielos žemės sekretoriatas". Tačiau ironiška tos formulės gaidelė išduoda, kad iš tiesų viliamasi kažko kito. Trokštama vienovės. Ir ši vienovė ateina: kaip kraujomaiša, kaip susiliejimas, kaip mistika, kaip kita būsena – nors ir kupina nusivylimo. Taip pasibaigia tai, kas galėtų vesti į postmodernybę ir vėl – bet jau vargais negalais, vis pakylant ir beveik neturint vilčių – į romantizmą.

Panašiai nepanaikinamą poliariškumą konstatavo *Adorno* – tą patį, kaip ir Musilis, tik įvardinęs jį tokiomis sąvokomis kaip „konstrukcija" ir „mimezė" arba „istorija" ir „prigimtis", – ir vis dėlto stipriau už Musilį jau regėjo jų – neįmanomą – ryšį. Šiuo atžvilgiu Adorno buvo ir liko hegelininkas, nors ir ne iki galo. Paskutiniame veikalo *Minima Moralia* skyriuje autorius pripažįsta: filosofija čia suprantama kaip „mėginimas visus daiktus vertinti taip, kaip jie iškyla išganymo požiūriu"[10]. Ir svarbiausioje veikalo *Negatyvioji dialektika* vietoje Adorno atvirai pažvelgia į savo eschatono turinį, į susitaikymo, kaip jį supranta Eichendorffas, kontūrus: „Susitaikymo būsena kartu su filosofiniu imperializmu neaneksavo to, kas svetima, o buvo laiminga, kad saugų atstumą išlaiko tai, kas tolima ir įvairu – lieka anapus to, kas heterogeniška ir savita"[11]. Adorno svajoja apie šį susitaikymą ir lieka modernistas. Pastaroji vieta įdomi tuo, kad taip Adorno nori atsiriboti nuo romantizmo. Šis esą buvęs pažymėtas „pasaulio sielvarto, kančios dėl susvetimėjimo"[12]. Romantizmui jis prikiša Eichendorffo susitaikymo būsenos idealą. Tačiau šis susitaikymo idealas vis dar tebėra Hegelio filosofijos erdvėje liekančio ir su romantizmu visai suderinamo modernizmo ženklas[13].

O postmodernybė, priešingai, veikia nebe teritorijoje, nebe horizonte ir nebe susitaikymo būdais. Vienovę ji pažįsta tik virtualią, atvirą, ir prieš akis turi tik elementarias daugio konsteliacijas. Šis postmodernybės ir modernybės

[10] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben,* Frankfurt a. M., 1973, 333 (Nr. 153).

[11] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik,* Frankfurt a. M., 1975, 192.

[12] Ten pat.

[13] Panašiai Adorno poziciją įvertino Lyotard'as, kai kur iš anksto pritardamas postmodernybei (plg. *Grabmal des Intellektuellen,* 87), bet iš esmės likdamas smukimo diagnozės šalininku (*Philosophie und Malerei,* 74–75).

skirtumas neturi reikštis dramatiškai. Jis gali reikšti, ypač turint galvoje iš Eichendorffo perimtą formulę, minimalų poslinkį, bet ne visumos kryptimi.

Apskritai vienovė ir daugybingumas neturi būti arba amžiams likti vienas antro nepakenčiantys sesuo ir brolis – tą jau atskleidėme anksčiau. Tą akimirką, kai dėl vienovės išmokstama pripažinti, ką pripažinti nėra lengva, bet ko nuolat yra aiškių aiškiausiai siekiama, t. y. savo specifiškumo, nuo tos akimirkos sesuo ir brolis pradeda sugyventi. Tiesa, tai vyksta daugybingumo pagrindu. Bet šis galiausiai yra kur kas tvirtesnis už bet kokį kitą vienovės sumūrytą pamatą. Postmodernybė apšviečia ne anklavą, o pagrindinę pasaulio struktūrą.

Faktiškai postmodernizmo perspektyvą užbėgdamas už akių atvėrė kalbos žaidimų teoretikas Wittgensteinas, autorius, kuriuo labiausiai remiasi Lyotard'as veikale *Postmodernusis būvis*. *Filosofinių tyrinėjimų* pratarmėje Wittgensteinas užsimena apie savo visumos kūrimo patirtį ir apie perėjimą prie alternatyvos – „kraštovaizdžio eskizų"[14].

Užsimota jo buvo štai kas: sukurti visumą, kur „mintys eitų joje viena paskui kitą natūralia ir nenutrūkstama seka". Tačiau jis pajuto, kad mintys nepaklūsta „natūraliam polinkiui", kad jos „imdavo silpti", kai tik pamėgindavo jas „varyti viena kryptimi". Paskui suprato, kad šis subjektyvus atradimas buvo objektyvus, kad jis siejasi su „pačia tyrinėjimų prigimtimi". „Minčių lauko", į kurį Wittgensteinas buvo įžengęs (reikšmės, supratimo, sakinio problemos, logikos sąvokos, sąmonės būsenos ir kt.), negalima aprėpti vienu vieninteliu žvilgsniu, priešingai, – jį reikia „išvaikščioti ...

---

[14] Plg. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. – Schriften 1, Frankfurt a. M., 1969, 285. (Liudvigas Vitgenšteinas, *Rinktiniai raštai*, iš vokiečių ir anglų kalbų vertė Rolandas Pavilionis, Vilnius: Mintis, 1995, 115.)

skersai ir išilgai" visomis kryptimis ir ištirti „kiekvienąkart apmetant vis naują vaizdą"; galų gale integralus vaizdas vis tiek nesusidaro – jis yra priklausomas nuo daugelio perspektyvų tiesos. Šiuo veikalu, kaip savo patirties apibendrinimu, Wittgensteinas pateikė elementarų postmodernybės aprašymą. *Filosofinių tyrinėjimų* pratarmę galima skaityti kaip jo prologą.

5. *Istorinė ir filosofinė legitimacija*

Atsisveikinimas su vienove ir perėjimas prie pliuralizmo – tai *Postmoderniame būvyje* propaguojamo postmodernybės koncepto leitmotyvai – iki šiol buvo aptariami analizuojant jų ištakas ir dinamiką. Tačiau gali kilti klausimas, ar šie veiksmai yra pagrįsti. Ar esama daugiau naudos negu nuostolių? Ar procesą galima vadinti neturinčiu alternatyvos? Ar tai, kas, be jokios abejonės, yra istorinė ir faktinė raida, pajėgia atsakyti ir į *quaestio iuris?*

Svarstant tokius klausimus pateisinimo nevalia atskirti nuo istorinės patirties. Absoliučių pagrindimų nebūna. Priešingai, istorinė patirtis nusipelno šio vardo tik tuo atveju, jei suvokia struktūras ir priežastis, kurių pagrindu randasi rezultatas. Tik tada galima kurti tam tikras prognozes. Tikra patirtis, skirtingai nuo grynos empirijos, turi būti savo pačios pagrindu paaiškinama, įrodoma ir racionali.

Postmodernybės santykiai su modernybe ir modernimo projektais nebuvo rožėmis kloti, kitaip sakant, postmodernybė turi šioje srityje liūdną patirtį. Paminėsiu tris atvejus. Pirmasis parodo, kaip vienu akimoju – deja, skausmingai – iš modernybės galima atsidurti postmodernybėje.

Septintojo dešimtmečio pabaigoje Miunchenas išgyveno milžinišką modernizacijos pakilimą. Mat netrukus turėjo

įvykti Olimpinės žaidynės, ir daugelyje vietų, tiesiant metro linijas, buvo išraustos didžiulės duobės, o virš jų iškelta modernizacijos vėliava: triskart didesniuose nei įprasta skyduose galėjai pasiskaityti apie statybų užmojus ir jų atlikimo smulkmenas. Ir visur skydo viršuje puikavosi raudonomis raidėmis užrašyta standartinė eilutė: MÜNCHEN WIRD MODERN (Miunchenas bus modernus). Tai pasipūtėliškas pažangos šūkis – šimtai skydų visame mieste.

Tačiau vieną rytą kažkoks išsiblaškęs praeivis nei iš šio, nei iš to šį tekstą staiga perskaitė visai kitaip (ir nuo tos akimirkos jis nebeišėjo jam iš galvos). Skydai, spalvos, raidės – viskas, aišku, tebebuvo, kaip ir anksčiau. Bet tekstas skambėjo kitaip. Puikavosi nebe pažangos šūkis „München wird modern", bet trūnijimo pranašystė: „München wird modern" („Miunchenas virs puvėsiais").* Modernizacijos šūkis pasirodė esąs palimpsestas, paslaptingas įspėjamasis ženklas: Miunchenas pradės – kada nors (laiką galima numanyti), netrukus, net jau dabar ėmė – trūnyti, virsti puvėsiais.

Nieko neatsitiko, niekas nieko nekeitė, bet pasikeitė viskas. Niekas prie nieko nekišo nagų, nesudarė kokios nors naujos programos – tik pažangos šūkio turinys, kitaip perskaičius, staiga pasirodė esąs kitoks. Ir buvo suvokta: nereikia nieko daryti – viskas jau vyksta. Modernizacijos procesas *yra* puvimo procesas. Pasipūtėliškas ir pretenzingas šūkis čia atskleidė savo tiesą, kurią visa gerkle skelbė kitiems.

Dažnai buvo siejami žodžiai „Moderne" ir „Mode" („modernybė, modernizmas, modernas" ir „mada") bei jais

---

* Čia esama žodžių žaismo, pagrįsto vokiečių kalbos kirčio fonologine funkcija, t. y. kai kurie vienodos garsinės sudėties žodžiai, skirtingai sukirčiuoti, turi skirtingas reikšmes, kitaip sakant, jie kirčiuojami skirtingai, nes yra skirtingi žodžiai: plg. *modérn* – šiuolaikinis, naujoviškas, modernus, ir *módern* – pūti, trūnyti, dūlėti. *(Vert. past.)*

žaidžiama. Pradžią tam davė Baudelaire'o *modernité* vartosena. Tą žodį buvo galima suprasti teigiamai arba neigiamai. „Mados mieste" Miunchene vyravo pirmasis supratimas. Dabar teko suvokti, kad „modernybėje" slypi ir „puvėsiai". Ir jokia kitokia interpretacija nebebuvo įmanoma. Miunchenas dabar iškilo kaip puvimo metropolija (tik ne visur tai krito į akis).

Šitas virsmas – staigus, nepakeitus nė vienos raidelės, tik perkėlus kirtį į kitą skiemenį – iš pažangos patoso tapo katastrofos įvaizdžiu ir rimtu spėjimu, kad modernizacijos procesas gali turėti ne laikinų nesklandumų, bet ir virsti katastrofa. Toks utopinių perspektyvų virtimas katastrofiškomis laikytinas pirmosiomis postmodernybės patirtimis.

Tokios patirtys, žinoma, nekrinta iš dangaus, veikiau jos išnyra iš istorijos pragaro. Tai, kad su pažangos dalykais gali nutikti visai kitaip, negu šis žodis įtaigauja, jau prieš gerą pusšimtį metų numanė Walteris Benjaminas. Savo „Tezėse dėl istorijos sampratos" jis kalbėjo apie „istorijos angelą", kuris stoja už pažangą. Aišku, kad šitas angelas eina į ateitį. Bet kaip jis tai daro ir kodėl? Jis atsigręžęs ne į ateitį, o į praeitį ir joje „regi vien katastrofą, kuri be paliovos verčia vienus griuvėsius ant kitų ir žeria jam po kojomis". Ir papučia stiprus vėjas, kuris atūžia iš rojaus, – išvarymo, neišganymo ir stiprėjančios katastrofos vėjas, priverčiantis angelą skleisti sparnus ir bejėgiškai, siaubo apimtą, atbulomis trauktis į ateitį[15]. Ir tai yra pažanga – kai siaubingo išgąsčio esi varomas atatupstas.

Po Miuncheno pavyzdžio šis Benjamino regėjimas gali bet kur išsipildyti. Nebėra skirtumo, ar žvelgi į praeitį, ar į ateitį. Ir ateityje laukia tik katastrofos.

[15] Plg. Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte". – *Gesammelte Schriften,* hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Werkausgabe, Bd. 2, Frankfurt a. M., 1980, 691–705, Nr. IX („Yra vienas Klee paveikslas, kuris vadinasi *Angelus novus*...", 697–698).

Trečias pavyzdys – ir jis dar kartą liudija, kad gali būti tikslinga pergalvoti išganymo įvaizdžius, nes juk įgyvendinimo procese jie iškyla kaip nelaimės vaizdiniai. Robertas Musilis tai aprašė pasitelkęs „tvarkos" pavyzdį: „... įsivaizduok tvarką. Arba geriau pirma įsivaizduok didelę mintį, paskui dar didesnę, tada didesnę už ją, ir vis didesnę ir didesnę, ir pagal šį pavyzdį įsivaizduok vis daugiau ir daugiau tvarkos savo galvoje. Iš pradžių tai miela kaip senos ponios kambarys ir švaru kaip armijos arklidėse, paskui puiku kaip kovine tvarka išrikiuota brigada; vėliau pašėliška, tarsi tu naktį grįždamas į kazino būtum sukomandavęs žvaigždėms: „Pasauli, ramiai! Į dešinę – lygiuot!" Arba, tarkime, iš pradžių tvarka tokia, tarsi rekrūtui pinasi kojos, o tu jį mokytum vaikščioti; paskui tarsi tave sapne be eilės būtų paskyrę karo ministru; bet dabar įsivaizduok visuotinę, universalią, visos žmonijos, vienu žodžiu, tobulą civilinę tvarką: ir tai, sakau tau, bus mirtis nuo šalčio, sustingęs lavonas, mėnulio peizažas, geometrinė epidemija"[16].

Musilis čia pateikia modernybės projektą – universalios tvarkos kūrimo procesą. O baigiamieji ištraukos žodžiai – „mirtis nuo šalčio", sustingęs lavonas", „geometrinė epidemija" – yra ne kas kita, kaip virsmo patirties, apie kurią jau buvo kalbama ankstesniuose pavyzdžiuose, apibūdinimai. Šiais laikais tenka baimintis, kad Musilio aprašytoje vizijoje netrukus prireiks kalbėti ne apie mėnulio peizažą, o apie Žemės būsenos diagnozę.

Trys pavyzdžiai – modernizacijos šūkis, istorijos angelas ir tvarkos dialektika – rodo pagrindinių modernybės sampratų virsmą siaubo vaizdais, kurie nepateisina pirmųjų

[16] Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg, 1952, 464 (Robertas Muzilis, *Žmogus be savybių*, iš vokiečių kalbos vertė Teodoras Četrauskas, [Kaunas: Vada, 2004, I, 412).

vilčių. Tas, kuris nėra aklas šiems vaizdams, įsviedžiamas į postmodernybę. Jis suvokia, kad sąžiningas modernybės procesų stebėjimas gali nublokšti į priešingą pusę, negu buvo geidžiama ir tikima; kad modernizacija gali virsti puvėsiais, pažanga – atžanga, o visuotinė tvarka – speigo sąstingiu. Postmodernybė yra įgijusi šią modernybės patirtį.

Tikra patirtimi ji pasidarė, žinoma, tik tada, kai postmodernybė suvokė šių virsmo procesų logiką. Problemą sudaro visuotinimas, kurį Musilis pavaizdavo meistriškai: tai, kas iš pradžių atrodo svajonė, visuotinimas paverčia slogučiu[17]. Tokia totalizacija yra įvairiakryptė ir daugiaveidė. Modernybė panašių pavyzdžių pateikia daug. Ji, kurioje pliuralizacija buvo pasidariusi labai aktuali, ne kartą rodė polinkį į retotalizaciją – ideologinę, estetinę, politinę[18]. Remiantis tokiais moderniosios literatūros šulais kaip Poundas

[17] André Glucksmannas tą dalyką pastebėjo ir didžiųjų užmojų akivaizdoje pasisakė už jų „nutraukimą" (plg. *Die Meisterdenker*. Reinbek bei Hamburg, 1978, 69, 70 ir tt.)

[18] Šiame kontekste nebuvo klystama vertinant Nietzsche's vietą istorijoje. Reikėtų pavargti, beatodairiškai aiškinant, kad Nietzsche numatė postmodernybę. Modernųjį pliuralizmą jis vertina kaip tik neigiamai. Šis jam yra tiesiog šiuolaikinio dekadanso reiškinys, su kuriuo reikią kovoti pasitelkiant naują totalybę. Pliuralizme Nietzsche – istorizmo akivaizdoje – regi tik gretinimų bei maskarado šurmulį (plg. Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden,* hrsg. von Karl Schlechta, München, [8]1977, I, 646, II, 686). „Antžmogis" turėjo būti tas, kuris įveikia dekadansą. Postmodernybės elementai Nietzsche's filosofijoje ieškotini nepaisant šios pagrindinės krypties. Ir, žinoma, jų galima rasti, nes Nietzsche prisipažįsta, kad suformuoti minėtąją pažiūrą šiuolaikinio dekadanso atžvilgiu jam buvę sunku ir nemaža kainavę (II, 903). Tai, ką pasmerkė kaip gryną dekadansą, vėliau laikė net dvilypiu reiškiniu: „Esama tam tikro nuosmukio visur, kas susiję su šiuolaikiniu žmogumi, bet, nepaisant ligos, matomi sielos neišmėgintos jėgos ir stiprybės požymiai. *Tos pačios priežastys, kurios lemia žmogaus susmulkėjimą, stipresniuosius ir rečiau pasitaikančiuosius* kelia *aukštyn, į didybę*" (III, 844). Postmodernybė – tai kaip tik ta epocha, kurioje šita teigiama pusė, anksčiau suprasta ir praktikuota vien tik kaip dekadansas, yra suvokiama ir įsisąmoninama.

ir Eliotas, ir jų santykiu su fašizmu, buvo galima mėginti modernybę apibūdinti net kaip visuotinimo epochą[19]. Kiti autoriai skyrė paranojiškas–totalitarines – ir schizoidines–revoliucines – modernybės tendencijas[20]. Taip pat ir Lyotard'as perėmė šį pavojingos modernybės apibūdinimą, tik vadino ją „paranojiška".

Iš suvisuotinimo išvaduoja ne tik pliuralizacija. Išsivadavimas prasideda suvokus visuotinimo mechanizmus ir savo nuostatų neteisingumą bei iš to išplaukiantį įtarumą panašių procesų atžvilgiu. Postmodernybė yra įsitikinusi, kad visuotinybė gali rastis tik suabsoliutinant kokį nors dalinumą ir todėl neišvengiamai yra susijusi su kitų dalinumų slopinimu. Tai įžvalga, kurią ji pasisėmė iš istorijos, – iš patirties. Tuo pagrindu ankstyvąją modernybę ji gali traktuoti kaip dvilypę raidos fazę, kai pirmieji požymiai ir motyvai, duodantys galimybę vengti visuotinimo dialektikos, iš tikrųjų jau egzistuoja, tik dar nėra visuotinai pripažinti ir principingai įsisąmoninti, kad būtų išvengta atkryčių arba pastariesiems būtų sėkmingai priešinamasi. Istoriškumo postmodernybei teikė vienpusiškų absoliutybės aiškinimų ir atmetimų spaudimo suvokimas. Pagrindinė postmodernybės nuostata: skirtingos koncepcijos ir pageidavimai turi neatimamą teisę egzistuoti. Tai matyti – reiškia iš principo pripažinti skirtis ir daugybingumą.

Universalizmu tokių dalykų nepagrįsi. O noras juo remtis yra ne kas kita, kaip iš esmės prieštaringas, dėl kalbos, tikrovės ir skirčių struktūros neįmanomas darbas. Kadangi

---

19 Plg. Charles Percy Snow, *The Two Cultures: and A Second Look*, London–New York, 1963, 7. Žr. dar: Fredric Jameson, *Fables of Aggression. Windham Lewis, the Modernist and Fascist*, Berkeley–London, 1979.

20 Plg. Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Anti–Ödipus (Kapitalismus und Schizophrenie I)*. – Frankfurt a. M. 1974, 475–476; t. p. aut., *Rhizom*, Berlin, 1977, 64.

reiškiniai specifiški, universalizmas čia netinka. Pliuralizmas yra istorinis gėris. O šis – istorinė įžvalga. Filosofijos uždavinys – ne ieškoti transcendentinio pagrindimo, o šią konsteliaciją analizuoti ir nušviesti. Ir čia išryškėja, kad vidiniams tos istorinės situacijos teisėtumo turiniams yra būdingi reguliacinės bendrybės bruožai, ir istorijos požiūriu jie gali būti vadinami neturinčiais alternatyvos[22]. Šią istorinę būseną galima laikyti atsitiktine. O tai, kad mes ją pripažįstame, elgiamės sąmoningai[23].

Postmodernusis mąstymas atitinka laikyseną, kuriai demokratija tapo privaloma. Postmodernybė ne tik nekelia grėsmės modernybės demokratijos tradicijai, kuo ją kaltina kai kurie kritikai, kalbėdami apie jos iracionalumą, o plėtoja *tikrai demokratišką viziją,* kuri iš principo pripažįsta ir išlaisvina daugybingumą. Tik tokio principinio daugybingumo sąlygomis demokratija iš tikrųjų įgauna prasmę. Juk vieningą visuomenę, tiesą sakant, kur kas geriau aptarnautų kitos – monarchinė arba oligarchinė valstybės formos. Demokratija, priešingai, remiasi prielaida, kad visuomenėje

---

[22] Plg. Herbert Schnädelbach, „Zur Dialektik der historischen Vernunft". – *Wandel des Vernunftbegriffs,* hrsg. von Hans Poser, Freiburg–München, 1981, 15–37, ypač 36.

[23] Todėl čia netiktų ir gerai žinomas principas – tą patį priekaištą taikyti sau, net jei nepaisysime jo loginių problemų. Šis principas skambėtų taip: ar postmodernizmas, kuris nepripažįsta visybės dekretų ir visuotinimų, pats nėra visybės dekretas? Ar ir jis ne visuotina? Gal skirtumas tik tas, kad jo dekretas įpareigoja laikytis ne vienovės, o daugybingumo, jo diktatas vadinasi nebe *mathesis universalis,* o polimorfija? Atsakymas būtų toks: postmoderniajam pliuralizmui, priešingai išskirtinumo nuostatoms, būdingas refleksijos šuolis. Jo totalizacijos draudimas nėra to paties galo kaip modernybės totalizacijos priesakai. Tai matyti jau vien iš to, kad postmoderniojo pliuralizmo pozicija yra išties ne materialinė, o *formali,* tinkanti vienodai visoms materialioms sritims ir reikalaujanti *formos* pokyčio, t. y. kreipia dėmesį kaip tik į savo paties specifiką ir į galimybę bei legitimumą kitų pretenzijų ir pasitraukimą nuo išimtinumo kvaitulio. Tai yra istoriškai motyvuota, išmintingai legitimuota ir neprieštaringa pozicija.

egzistuoja skirtingi, vienodai teisėti, bet išties nesuderinami siekiai. Todėl postmodernybė yra iš esmės demokratiškos dvasios, nes ji atkakliau ir tikslingiau už modernybę įsisąmonino heterogeniškumą. O aš žengiu dar vieną žingsnį ir teigiu: tam, kas postmodernybėje atrodo problemiška ir daugeliui kelia nerimą, – kad daugybės heterogeniškų reikalavimų negalima patenkinti teisiškai motyvuotais sprendimais, – šitam gluminančiam tokio radikalaus pliuralizmo veiksniui demokratijoje iš principo pritariama ir jis iš anksto įtraukiamas į darinį. Net būtų galima sakyti, kad demokratija kaip tik ir yra suprojektuota tokių konfliktų atvejams. Demokratija – tai organizacijos forma ne pretenzijų ir teisių konsensui, o disensui. Ir jos konsenso pamatas, kurį ji ne tik turi, bet ir naudoja (jį reglamentuoja pagrindinės teisės), tiesiogiai susijęs su pagrindine skirtybės ir daugybingumo teise ir stengiasi garantuoti, kad ši teisė nebūtų stabdoma kokios nors vienovės vardu ir kad jai nestotų skersai kelio bet kas, kas neteisėta. Postmodernybė į šį pamatinį šiuolaikinės demokratijos principą žiūri rimtai. Sakytume net, kad pirmiausia kaip tik *ji* šį svarbiausią demokratijos principą visiškai panaudoja ir kaip tik joje atsiskleidžia tikroji demokratijos esmė.

6. Utopija – kitaip

Ir paskutinis šių samprotavimų apie pagrindinius Lyotard'o veikalo *Postmodernus būvis* teiginius akcentas yra utopijos klausimas. Tarp daugybės potencialių determinanto „post" pakaitų – vieni sako, kad postmodernybės vieta turinti būti po modernybės, kiti – po pažangos, treti – po racionalumo, logocentrizmo arba universalizmo, pagaliau dar kiti – po istorijos filosofijos, antropocentrizmo ar scientiz-

mo – populiariausias pretendentas yra „utopija". Tačiau ir šis pretendentas yra koreguotinas. Šiaip ar taip būtų klaidinga teigti, kad postmodernybė neturi vizijos arba beviltiškai ją koneveiktume. Tai būtų bukaprotiškas sprendimas kaip tik todėl, kad nepaiso savo paties perspektyvos ribotumo. Senųjų utopijų – vieno išganymo įsivaizdavimų – požiūriu postmodernybė, be jokios abejonės, reiškia atsisveikinimą su utopija. Tačiau taip yra ne todėl, kad ji pati nebeturėtų jokios utopijos, o todėl, kad pasisako už visai kitokią, senąsias utopijas koreguojančią ir jas pranokstančią utopiją – daugybingumą. Senosios utopijos buvo klasikinės figūros, iš kurių matyti, kaip įtikinami požiūriai virto miglotais vaizdiniais, vėliau iškilusiais kaip išganymo vizijos, ir tik vėliau tikrovė parodė jas esant nelaimės programomis. Alternatyva yra ne apskritai atsisakyti utopijos, o atsisakyti tokios utopijos formos, kitaip sakant, alternatyvą sudaro akivaizdžiõs tos utopijos klaidõs – dalies visuotinimo – korektūra.

Tai neturi nieko bendra su ciniškais utopijų galimybių apraudojimais. Gehleno diagnozei, kad utopijų arba „pasaulėžvalginių siūlymų" dabar nebeatsiranda, nes paaiškėjo, „kad idėjų įgyvendinimas ... visada yra procesas, kuris be kraujo neišsiverčia", dar būtų galima pritarti, tačiau jo pagrindinei nuostatai ir teiginiui, kad šiais laikais perspektyvios galinčios būti vien tik tokios paskatos, kurios „jau yra įėjusios į didelių pramonės kolektyvų funkcinę struktūrą, į įmonių veiklos nuostatus" – anaiptol[24]. Viena vienintelė tariamai universalaus ir nepakoreguojamo automatizmo perspektyva anaiptol nepadarė netinkamomis neįprastų kritiškų perspektyvų.

[24] Arnold Gehlen, „Über kulturelle Kristallisation". – A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied–Berlin, 1963, 311–328, čia 316.

Suprantama, šiais laikais kalbame apie tas perspektyvas, kurios atsižvelgia į tikrovės reiškinius, tačiau tikrovę reikia suprasti plačiau ir diferentiškiau nei pramoninės visuomenės poistorės indiferencijos koncepte. Todėl būtina priminti vieną naivų pasiteisinimą: juk daugybingumo vizija niekam nedaro žalos. Kadangi diskutuojame ne apie paviršutinišką vienu pagrindu sukurto spektaklio daugybingumą, o apie principinį pliuralizmą, būsimi pokyčiai ir lūžiai bus drastiški ir skausmingi; tad bent nuo to laiko, kai vyko ekologinė diskusija, niekas negali pritariamai linkčioti galva Gehleno teiginiui, neva pagrindiniai disensai ir toliau esą negalimi.

Postmodernistas negali nepritarti daugelio nuojautai, kad visuomenei reikia naujo dvasingumo ir entuziazmo. Tačiau manymą, kad tas entuziazmas, turintis atlikti integracijos funkciją, įsivaizduotinas kaip nauja vienovė, jis laiko klaidingu. Priešingai, jis pasisako už daugybingumo viziją, nes tik ji geba išvengti monoutopijos aporijų ir kartu atsižvelgti į jos teisėtus motyvus. Šia prasme Lyotard'as veikalo *Postmodernus būvis* pabaigoje suformulavo postmodernybės viziją, galima sakyti, nubrėžė utopinę visuomenės gyvenimo konsteliacijos perspektyvą, kur „ryškėja politika, kuriai bus vienodai svarbus tiek teisingumo, tiek nežinomybės troškimas"[25]. Ir viena, ir antra kartu žymi išplėtotą daugybingumo viziją.

---

[25] *Das postmoderne Wissen*, 108/193; PB, 164.

VII skyrius. XX AMŽIAUS MODERNYBĖ IR POSTMODERNYBĖ, ARBA NUO SENSACIJOS – PRIE SAVAIME SUPRANTAMO DALYKO

Kai imi gilintis į kai kuriuos Lyotard'o veikale *Postmodernus būvis* nubrėžtos postmodernybės perspektyvos lydimuosius reiškinius ir išvadas, kaip darėme praeitame skyriuje, įsitikini, kad specifinius, ypač XX a. modernybės laimėjimus kaip tik įgyvendina postmodernybė. Pastarosios svarbiausios naujovės – ne tik mokslinės, bet ir socialinės bei meninės – postmodernybės plačiai įdiegiamos į gyvenimo praktiką. Jos tampa visiems suprantamu kasdienybės reiškiniu. Ši tąsa ir realizacija sudaro pagrindinę mūsų knygos mintį, kurią atspindi ir pavadinimas. „Mūsų postmodernioji modernybė" reiškia, kad postmodernybė yra dabartinė modernybės forma, ir tą daryti ji gali tik todėl, kad postmodernybė suvoktina kaip modernybės įgyvendinimo būdas.

1. Postmodernybė ir mokslinis modernizmas

Postmodernaus būvio dermė su svarbiausiais šio šimtmečio mokslinio modernizmo laimėjimais yra akivaizdi ir sudaro pagrindinę Lyotard'o veikalo *Postmodernus būvis* ašį. Klausdamas, kokie yra dabartinio žinojimo bruožai

ir jo reikalavimai, autorius apeliuoja į šio šimtmečio „pagrindų krizės" sukeltą padėtį. Bet kokias mokslines žinias, kurios nusipelno šio vardo, vadinamoji krizė atskleidė kaip ribotumą, ir nuo to laiko mokslas suinteresuotas ne atgauti globališkumo bruožus, o generuoti specifines ir skirtingas žinių rūšis[1]. Šios ir yra ankstyvojo modernizmo *hard science* kelrodės žvaigždės, į kurias Lyotard'as gali orientuotis apibūdindamas postmodernų žinojimo būvį.

Minėta dermė geriausiai atsiskleidžia, kai mokslo kaitos fazės gretinamos su postmodernybės plėtotės žingsniais[2]. Pirmosios fazės metu atsisveikinama su visuotinumu. Čia reikia priminti tris lemiamią reikšmę turėjusias šio šimtmečio gamtos mokslų ir matematikos teoremas: Einsteino reliatyvumo principą, Heisenbergo neapibrėžtumo sąryšį ir Gödelio formaliųjų sistemų nepakankamumo teoremą.

Einsteino 1905 m. pateikta reliatyvumo teorija panaikino visuotinumo sampratą kaip mokslui netinkamą požiūrį. Visybė neturi pagrindo, nes nėra atskaitos sistemos. Yra tik daugybė savarankiškų ir savalaikių sistemų, todėl galima apibūdinti tik jų santykius, o ne absoliučią visybę; dėl tos priežasties šis aiškinimas ir pavadintas „reliatyvumo teorija". Heisenbergo 1927 m. nustatytas neapibrėžtumas dar radikaliau atsiribojo nuo visybės ir visuotinos transparencijos: ne tik visumoje, bet ir pavienėje sistemoje nėra visiškos trasparencijos. Nors tokie dydžiai kaip vieta ir impulsas arba laikas ir energija vienoje sistemoje būna apibrėžti, net kanoniškai vartojamos sąvokos, tačiau simultaninis apibrėžimas

[1] Lyotard'as labai taikliai pastebėjo, kad, labiau pasigilinus, mėginamos kurti „visuotinės teorijos" pasirodo esančios ne kas kita, kaip „daugybingumo teorijos" (*Philosophien*, Graz–Wien, 1985, 122).

[2] Apie tai šiek tiek kalbėjau trečiame šios knygos skyriuje. Ten norėta išsiaiškinti XX a. modernybės specifiškumą naujųjų laikų atžvilgiu. Čia stengiamės suvokti postmodernybės dermę su XX a. modernybe.

susiduria su neįveikiamais sunkumais. Itin susitelkus prie viena, pasidaro neįmanoma tuo pačiu metu suvokti kita. Jau pavienėje sistemoje egzistuoja ne integralus, o dalinis skaidrumas. Panašią mintį skelbia ir 1931 m. suformuluota Gödelio formaliųjų sistemų neišsamumo teorema. Ji teigia, kad kiekviena elementariųjų skaičių teorijai nusakyti pakankama ir neprieštaringa formalioji sistema nėra išsami, o jos neprieštaringumo negalima įrodyti jos pačios priemonėmis – ką jau kalbėti apie silpnesnes sistemas. Tuo buvo galutinai atmestos Hilberto išsakytos *mathesis universalis* (prieš kurią stojo Gödelio teorema) aspiracijos. Net matematika, ta klasikinė pavyzdingo racionalumo disciplina, nepateikia vieningos aksiomos, galinčios išspręsti visas matematikos problemas. Apskritai kalbant, nėra būdo visumai apimti, kiekvienas pažinimas yra ribotas.

Šios pagrindinės šiuolaikinio mokslo teoremos palaužia žinijos visuotinumo intencijas, o pretenzijas reikšti tiesą nusodina iki specifinės ir ribotos transparencijos lygmens. Iš absoliutybės belieka tik idėja, Archimedo atramos taškas neįsivaizduojamas, veikla, neturint svarbiausio pamato, virsta bendra situacija[3]. Šio šimtmečio „pagrindų krizė" verčia pri-

[3] Plg. Lyotard'o naujesnį šios pagrindų krizės apibūdinimą: „Nesutarimai dėl geometrijos (Riemannas, Hilbertas, Brouweris), aritmetikos ir matematikos apskritai (Russellas, Husserlis, Bourbaki) ir dėl mechanikos bei fizikos teorijos (Einsteinas, Bergsonas, Heisenbergas) pagrindų aiškiai susiję su mokslinei teorijai taikomu statusu ir vaidmeniu. Dėmesys nukrypo į aporiją, su kuria susiduria formaliosios arba semantinės sintaksinės sistemos, mėgindamos įteigti, jog esančios neabejojamos, kitaip sakant, kai mėgina pagrįsti visų jų sferai priklausnčių propozicijų loginį išsprendžiamumą. Ši aporija remiasi to, kas duota, ir to, kas sukonstruota, priešybe ir pirmumo teise, kuri suteikiama konstruktui (kaip tai išreiškia Schlickas, Carnapas ir Vienos ratelis). Jei viskas, kas duota, yra abejotina – tai yra net mokslo hipotezė, – ir turi būti rekonstruota, tai iškyla sunkumas konstruoti nesiremiant duotybe, neturint pamato". (Jean-François Lyotard, „Grundlagenkrise". – *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 26, 1986, 1–33, čia 2).

pažinti kaip tik tą būvį, kuris paskui įsitvirtina postmodernybėje[4]. Ir lemiamą reikšmę turėjo tai, kad šio racionalybės pokyčio čia reikalavo nebe vien tik kitos sritys – kultūros teorija, religija ar estetika: jis radosi pagrindinėse mokslinės racionalybės žemėse. Kaip tik dėl tos priežasties racionalybės pokytis moksle darėsi vis aktualesnis, o netrukus virto visuotiniu.

Tad esama esminės postmodernistinio mąstymo dermės su pagrindinėmis šio šimtmečio mokslinės modernybės naujovėmis. Tuo mes neteigiame, kad šias įžvalgas filosofija perėmė iš mokslo[5]. Juk galima formuluoti ir antraip: kad mokslas, gerokai pavėlavęs, pagaliau įgyvendino filosofijos įžvalgas, kurias vieni linkę labiau kildinti iš Kanto, kiti – iš Nietzsche's. Dėl konceptualumo filosofijos prioritetą sunku nuginčyti, ir priešingai – iš mokslo neatimsi veiksmingumo. Tačiau čia turimas galvoje vien tik mokslinės ir postmodernistinės aksiomatikos tipologinio atitikimo faktas ir su juo

---

[4] Tai liečia ne tik mokslo pagrindus, bet ir – iš esmės moksliškai formuojamoje kultūroje – apskritai pagrindus. Taip pat ir pokyčių reikšmė pasidaro suprantama tik tada, kai žiūrima ne mokslo vidaus detalių, o pagrindinių klausimų. Aiškus daiktas, Heisenbergo neapibrėžtumo sąryšio teorema yra tiksliai apibūdinta ir, suprantama, toliau irgi bus skaičiuojama tiksliai. Čia iš tikrųjų niekas nepasikeitė. Tačiau tai nereiškia, kad nieko neįvyko. (Bet plg.: Hans Georg Gadamer, „'Bürger zweier Welten'". – *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, hrsg. von Krzysztof Michalski, Stuttgart, 1985, 185–199, čia 193). Įvyko lemtingas pokytis, tik ne paviršiuje, o pagrindiniuose sluoksniuose. Be abejo, tebeskaičiuojama pagal Descartes'ą, bet nebeturima galvoje jo *mathesis universalis*. Ir taip yra kaip tik todėl, kad esama *pagrindų* krizės, ir ši gali būti releventiška bendram pokyčiui, kuris iš naujųjų laikų veda prie XX a. modernybės ir pagaliau prie postmodernybės; tad tuo pokyčiu galima nuosekliai apibrėžti visa, kas postmodernu.

[5] Prisimintini Philippo Franko žodžiai, kad vakarykščiai fizikos rezultatai yra šiandieninės filosofijos aksiomos (plg. Willy Hochkeppel, „Nebelwerfer als Aufklärer". – *Merkur*, 439/440, 831–842, čia 834). Toks teiginys galimas, žinoma, todėl, kad šių laikų fizika, kai buvo sukurti jos pagrindai, visada turėjo filosofinę konotaciją. Tik kai matomas tokios bendrybės horizontas – nors iš tikrųjų egzistuoja skirtybės, – galima tikėtis perėmimų.

susijusi įžvalga, kad postmodernybė visai nėra nei anti-, nei transmoderni: jai būdingas tęstinis, nuoseklus ir ekstensyvus modernumas. Ši dermė pasitvirtina ir kitoje fazėje.

Kadangi jau atsisveikinta su visuotinumu, pagarsėjusios nesenos praeities mokslo teorijos ėmė tarsi iš vidaus aiškinti tokiu būdu išlaisvintą daugybingumą. Nuo Mandelbroto fraktalų teorijos ir Thomo katastrofų teorijos, taip pat Prigogine'o nepusiausvirųjų procesų termodinamikos teoremos bei Hakeno sinergetinių chaoso tyrimų žvilgsnis nukrypsta į diskretinių struktūrų susidarymą, pereinamuosius procesus ir lūžius, ir čia išryškėja, kad determinizmas ir nenutrūkstamumas galioja tik ribotose sistemose, kurios susijusios veikiau pertraukiamumo ir antagonistiniais santykiais. Tikrovę sudaro struktūra – ne homogeniška, o heterogeniška, ne harmoninga, o dramatiška, ne vientisa, o skirtinga. Galima net ir taip sakyti: tikrovė yra tiesiog postmodernaus stiliaus.

Vadinasi, paaiškėja štai kas. Postmodernybė konverguoja su pagrindinėmis šio šimtmečio mokslinio modernizmo teoremomis. Kadangi daugybingumas, nutrūkstamumas, antagonizmas ir dalinumas yra įsismelkę į mokslinės sąmonės branduolį, šios sąvokos šiais laikais sudaro pagrindines postmoderniosios pasaulėžvalgos kategorijas. Atsisveikinimas su monopolizmu, visuotinimu ir išimtinumu lėmė pirmąją pokyčio fazę, antrąją lėmė perėjimas prie „paradoksiškų" išvirkščiųjų pusių ir naujų reiškinių, o trečiąją galima įžvelgti turint naujausios mokslo teorijos bruožų, teorijos, kuri galutinai konstatavo aptartąją žinijos padėtį ir pasisakė už mokslo į monopoliškumą pretenzijų apribojimą, už kitų savitarpio supratimo formų pripažinimą mokslinėmis ir pagarbą joms. Naujausioji mokslo teorija esmingai prisidėjo prie postmoderniosios pliuralizacijos, nes kaip tik ne išorinės, o iš mokslo vidaus ar bent jo periferijos sklindančios

refleksijos ne tik kelia moksliškai pagrįstus reikalavimus keistis, bet ir inicijuoja pokyčius. Daugybingumas, kurį įgyvendina postmodernizmas, iškovojamas ne vien moksliškai kritikuojant mokslo piktnaudžiavimus. Dermės tezei, kurią čia stengiamės pagrįsti, būdinga tai, ką ir Paulius Feyerabendas pabrėžė veikale *Prieš metodų prievartą:* „kad knygoje išdėstytos pažiūros nėra naujos – tokiems fizikams kaip Machas, Boltzmannas, Einsteinas, Bohras jos buvo savaime suprantamos"[6].

2. *Postmodernybė ir socialinis modernizmas*

Taip pat ir socialinėje srityje yra akivaizdu, kad postmodernybė yra modernybės tęsinys, sakytume, ją radikaliau įgyvendina, nes juk modernizmo sąlygomis gyvenančiai visuomenei daugybingumas, tas postmodernybės skiriamasis požymis, pasidarė neišvengiamas kaip jokiai kitai visuomenei iki tol. Tą XX a. įvairiai konstatavo labai skirtingi intelektualai. Pirmiausia remiuosi Maxu Weberiu ir Pauliu Valéry.

Weberiui modernybė – tai esminis „vertybių politeizmas"[7]. Jis tą mintį išryškina pasisakydamas prieš senąsias trancendentalijas, kurių konvertiškumui modernybės laikais atėjo galas. Nebegalioja tezė, kaip buvo tikima tūkstančius metų, kad tikra, gera, gražu ir šventa sutampa; modernybės laikais tos sąvokos aiškiai išsiskyrė, pasidarė įnoringos ir tie-

---

[6] Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang,* Frankfurt a. M., 1983, 12.

[7] Plg. Max Weber, „Vom inneren Beruf zur Wissenschaft". – M. Weber, *Soziologie – Universalgeschichtliche Analysen – Politik;* įvadas Eduardo Baumgarteno, parengė ir paaiškinimus parašė Johannesas Winkelmannas, Stuttgart, [5]1973, 311–339, čia 328. Žr. dar: M. Weber, „Zwischen zwei Gesetzen". – *Gesammelte politische Schriften,* Tübingen, [4]1980, 142–145, čia 145.

siog viena kitą atmeta[8]. Lygiai taip pat neįmanoma spręsti, kuri kultūra ir pasaulėžiūra, tarkim, vokiečių ar prancūzų kultūra, arba katalikybė ar masonizmas, yra geresni ar blogesni, daugiau ar mažiau teisėti[9]. Modernybės situaciją apibrėžia atviras ir neišvengiamas pliuralizmas.

Modernybei būdingas „nuostabus etiškos ir tvarkingos gyvensenos racionalizmas"[10] turi išvirkščią pusę, minėtąjį „politeizmą". „Skirtingos pasaulio vertybių skalės" yra neišvengiamos, kiekviena iš jų iškyla kaip vienodai įpareigojančios[11] ir kaip jų išraiškos „daugybė senųjų dievų, išvaduoti iš kerų ir todėl pavirtę nuasmenintomis galiomis ... vėl pradeda amžiną tarpusavio kovą"[12]. Tai, kaip sako Weberis, yra šiuolaikinė „kasdienybė"[13], ir tas, „kuris gyvena ... pasaulyje, negali patirti nieko kita, kaip daugybės vertybių sistemų tarpusavio kovą"[14]. Tačiau žmonės dėl begalinio ir radikalaus daugybingumo, būdingo išplėtotai modernybei, dar nėra verti šios „kasdienybės". Todėl jie šaukiasi vado ir mokytojo, kuris juos dar kartą išvaduotų iš šio daugybingumo, suteikdamas ar bent pažadėdamas tai, kas šiais laikais pasidarė tiesiog atgyvenę – tikrąją orientaciją[15]. Negebėjimą „būti vertam tokios *kasdienybės*" Weberis nedviprasmiškai vadina „silpnybe"[16]. Nepaisant to, mokslininko uždavinys yra bendrapiliečiams atverti akis ir parodyti šio pliuralizmo

---

[8] Max Weber, „Vom inneren Beruf zur Wissenschaft", 328–329.

[9] Plg. ten pat, 329 ir 327.

[10] Ten pat, 330.

[11] Weber, „Zwischen zwei Gesctzen", 145.

[12] „Vom inneren Beruf zur Wissenschaft", 330.

[13] Ten pat.

[14] „Zwischen zwei Gesetzen", 145.

[15] Plg. „Vom inneren Beruf zur Wissenschaft", 330. Tai yra būdas, kaip Weberis traktuoja mėginimus iš tos situacijos ištrūkti pasukant atgal. Į tokius mėginimus mes jau ne kartą esame atkreipę skaitytojų dėmesį. Jie grindžiami šiuolaikiniu romantiniu reakcijos modeliu.

[16] Ten pat.

neišvengiamybę[17]. Išmokyti politeizmo, atskleisti monoteistinių norų iliuziškumą – štai tas uždavinys.

Pagrindinę pliuralizmo situaciją Weberis regėjo kaip radikalią ir ją gynė, todėl jį galima laikyti ir postmodernizmo filosofijos protėviu, ir modernizmo mąstytoju. Weberio kvietimą, kad mokslininkai supažindintų su pliuralizmu, jį rodytų ir gintų, galima tiesiog perimti kaip postmodernistinio mąstymo leitmotyvą. Tik tonacija čia šiek tiek kitokia. Weberis nerodė simpatijų pliuralizmui, tik reikalavo, kad būtų suprastas ir pripažintas jo neišvengiamumas. Todėl Weberis herojišku tonu kalbėjo apie likimą ir nepasidavimą iliuzijai. Postmodernybė, priešingai, daugybingumo nelaiko primestu likimu, į kurio „rimtą veidą" reikėtų žvelgti[18]: ji patiria jį kaip išsivadavimą ir šansą, kuriuos reikia plėtoti.

Tokį pat požiūrį, tik reiškiamą ne herojinės akceptacijos stiliumi, o kaip suinteresuotą dėmesį, aptinkame ir Paulio Valéry pažiūrose. Ir jam modernybė yra būsena, kur „vienodai pripažįstama daugybė teorijų, krypčių ir 'tiesų', kurios itin skirtingos, net visai priešingos"[19]. Valéry žengia lemiamą žingsnį sakydamas, kad tos teorijos, kryptys ir 'tiesos' „egzistuoja ir veikia net tame pačiame individe"[20]. Skirtingos galios, „įvairios vertybių sistemos", „daugybė dievų", apie ką kalbėjo Weberis, stoja į vieną gretą nebe visos visuomenės mastu, bet ir individo vidaus teritorijoje. Šiais laikais, sako Valéry, „daugybėje žmonių koegzistuoja tikėjimas ir ateizmas, jausmų anarchija ir pažiūrų nuoseklumas"[21]. „Daugelis iš mūsų apie tą patį objektą turės ne vieną nuo-

[17] Plg. cit. veik., 328.
[18] Ten pat, 330.
[19] Paul Valéry, „Triomphe de Manet". – *Œuvres*, II, Paris, 1960, 1326–1333, čia 1327.
[20] Ten pat.
[21] Paul Valéry, „La politique de l'esprit". – *Œuvres*, I, Paris, 1957, 1014–1040, čia 1017.

monę, kurios, priimant sprendimus, be niekur nieko keičia viena kitą"[22]. Mūsų epocha yra moderni ta prasme, kad „visose išsilavinusiose galvose laisvai sugyvena įvairios idėjos ir prieštaringi gyvenimo ir pažinimo principai"[23]. Kaip tik šitas pliuralizmas sudaro „modernybės esmę"[24].

Vadinasi, pliuralizmas, kaip pagrindinis šiuolaikinės visuomenės bruožas, yra patiriamas ir propaguojamas jau pirmaisiais XX a. dešimtmečiais. Vis didėjančios funkcinės diferenciacijos visuomenėje konceptualus ir vertinamasis pliuralizmas yra savaime suprantamas ir įgyja naują prigimtį. Jau nuo trečiojo dešimtmečio ši tezė taip išpopuliarėjo, kad net įsitvirtino priešingose stovyklose. Pavyzdžiui, Carlas Schmittas savo modernybės sampratą grindė „*idées générales* bankrotu"[25]; tą pačią tezę jau anksčiau skelbė Hugo Ballis, Ciuricho dadaizmo atstovas[26]. Vėliau ją vėl iškilmingai perėmė Arnoldas Gehlenas ir Danielis Bellas.

Gehlenas „idėjų bankroto" tezę atnaujino Weberio dvasia ir patikslino etikos požiūriu. Jis pabrėžė, kad mes „tikime ne vien daugeliu moralės instancijų, bet ir *aukščiausiomis* instancijomis", vadinasi, tuo, „kad žmoguje esama daugiau funkciškai ir genetiškai nepriklausomų ir aukščiausių socialinius dalykus reguliuojančių instancijų"[27]. Pagrindinis dabarties

[22] Cit. veik., 1018–1019.

[23] Paul Valéry, „La crise de l'esprit". – *Œuvres,* I, Paris, 1957, 988–1014, čia 992.

[24] „La politique de l'esprit", 1018.

[25] Carl Schmitt, *Nationalsozialistisches Rechtsdenken.* – Deutsches Recht, 4. Jg., 1934, 225.

[26] Hugo Ballis kalba apie „idėjų bankrotą": Hugo Ball, *Die Flucht aus der Zeit,* München–Leipzig, 1927, 98.

[27] Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik,* Frankfurt a. M.–Bonn, 1969, 38 ir 10.

procesas yra toks: „Pliuralizmas kartu su jame gimstančiomis krizėmis ir trintimis aiškiai iškyla į dienos šviesą"[28]. Bellas šią daugybingumo tezę atnaujino akcentuodamas jos stipriąją pusę; pliuralizmą jis taikė ne tik, kaip Weberis ir Gehlenas, socialinei sričiai, bet ir, kaip Valéry, perkėlė į individualųjį lygmenį. Taip pat ir dabartinė visuomenė, pasak Bello, yra veikiama technikos ir ekonomikos, kultūros ir politikos sričių „radikalaus antagonizmo"[29], o tai rodo, kad išties egzistuoja įvairūs, pliuralistiniai interesai[30]. Tačiau Bellas žengia dar vieną žingsnį sakydamas, kad jau individai, „mes visi (turime) visokių pridurkų ir tapatybių"[31].

Ir šio proceso visai nebūtina vertinti teigiamai: Weberis jį diagnozuoja kaip likimą, Ballis sieja su pasaulinio karo katastrofa, Schmittas vertina kaip praradimą, net Valéry jį aiškina krizių refleksijų aspektu, o Bellas juo pasinaudoja polemikai su „užkietėjusiais" sociologais; tačiau net ir tada, kai šis procesas suvokiamas ir aprašomas veikiau kaip problemiškas, kaip linkę manyti (sekdami Gehlenu) Peteris Bergeris, Brigitte Berger ir Hansfriedas Kellneris, kurie taip pat vadovaujasi pagrindine „socialinių gyvenamųjų pasaulių pliuralizacijos" diagnoze[32], nors dėl šio proceso plitimo vis labiau baiminasi „nestabilumo", šiuolaikinį žmogų regi kenčiantį dėl „permanentinės tapatybės krizės" ir kalba apie „modernybės nepatogumą", net ir tada tokiais aprašymais

---

[28] Cit. veik., 10.

[29] Daniel Bell, *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960–1980*, Cambridge, Mass., 1980, 329–340.

[30] Cit. veik., 243.

[31] Ten pat. Šiuo atžvilgiu geriausias pavyzdys yra pats Bellas, nes technikos ir ekonomikos srityje jis yra socialistinių, kultūros – konservatyvių, o politikos – liberalių pažiūrų (plg.: John A. Hall, *Diagnoses of Our Time. Six Views on Our Social Condition*, London, 1981, 102.

[32] Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt a. M.–New York, 1975, 59.

pirmiausia patvirtinama tai, ką čia ir mes norime įrodyti: kad pliuralizmas jau buvo būdingas modernybei, o postmodernybė yra ne kas kita, kaip XX a. modernizmo tąsa, tik intensyvesnė ir radikalesnė.

Pliuralizacija – bendras pagrindinis procesas. Tai, kad ji vaizduojama arba laikoma neigiamybe, mūsų neturi trikdyti – mes pernelyg dažnai girdėjome braškant šį atmetimo mechanizmą, todėl jis mums yra aiškus. Taip pat reikia mažiau dėmesio kreipti į tai, ką paklaustì žmonės deklaruoja kaip prasmės lūkesčius, nes jie yra išmokę socialinį apklausos apie prasmės lūkesčius kalbos žaidimą: kai klausiama apie prasmę, kaip tik socialinis kalbos žaidimas, o ne kas kita ima kalbėti jų lūpomis, todėl reikia žiūrėti, kaip žmonės – pagal galimybes nepaisant teorijos ir nusiskundimų – gyvena iš tikrųjų. Šiais laikais labiau įtikina *Crosscutting identities* nei monistiniai patikinimai. Kai daug kas pasidarė galima, nepatogumas virto patogumu.

3. Postmodernybė ir meninis modernizmas

Taip pat ir postmoderniojo būvio lyginimas su šio šimtmečio meno pagrindais išryškina įstabių dermių. Tai, kas modernizmo pradžioje buvo sensacingai iškovojama žingsnis po žingsnio, postmodernybės laikais tapo savaime suprantama ir visuotina. Kas buvo proveržis, virto tvirtu pagrindu.

Modernybės socialinę diferenciaciją galima suprasti kaip nuolat veikiančią varomąją jėgą, mokslinis modernizmas padėjo įsisąmoninti pliuralizmą, o šis šiuolaikiame mene buvo pavyzdingai įgyvendintas. O kas buvo modernusis menas? Milžiniška senosios visuotinos meno esmės dekom-

pozicija ir puikus šitaip frakcionuoto meno naujoviškas pavienių bruožų suvokimas ir pavaizdavimas. Maxas Ernstas moderniąją tapybą taikliai pavadino „tapyba anapus tapybos“[34]. Amerikiečių meno kritikas Haroldas Rosenbergas kalbėjo apie *de-definition of art* procesą[35]. Modernaus meno esmėje glūdi tendencija ardyti paveldėtą sampratą. Tai, kas anksčiau sudarė paveikslo visumą, dabar išskaidoma dalimis, specifikuojama ir pateikiama žiūrovui. Tai nepaprastai plati paletė: nuo konstrukcijos (Mondrianas), spalvos (Rothko) iki niuanso (Girke), nuo baltos („Zero“ grupė), mėlynos (Kleinas) iki juodos (Reinhardtas) spalvos, nuo kasdieniška (Schwittersas) iki kultiška (Beuysas), nuo vienkartinio (Opalka) iki serijinio (Warholas), nuo erzinimo (Albersas) iki taurinimo (Newmanas), ir nuo nematoma (Duchampas) bei paradoksiška (Magritte) vėl atgal prie trivialumo (Spoerri's), ir paskui visa tai dar kartą – nuo sąvokos (Kosuthas), mediumo (Paikas) iki rėmų (Viallatas), pagaliau nuo menininko (Lüthi's), žiūrovo (Pistoletto) iki meno kolekcininko (Haacke). Modernusis menas verčia savo objektais visas tas dalis, kurios išryškėja skaidant visybę, subtiliai ir tam tikrais būdais jas parengia, iki smulkmenų išmėgina jų raiškos galimybes. Tai nuoseklus meno galimybių plėtojimas. Modernusis menas įvairovę pavertė tikru pliuralizmu. Jis yra neabejojamai polimorfiškas.

Šią modernizmo judėjimo postmodernybės link dermę reikia suprasti dvejopai: ji tinka ir meno, ir gyvenamojo pasaulio reiškiniams. Tai, kad postmodernusis menas priima ir tęsia modernizmo struktūras, buvo ne kartą ir įvairiai pažymėta. Pavyzdžiui, Werneris Hofmannas konstatavo, kad perėjimas prie įvairovės pastebimas jau Kandinsky'io ir

---

[34] Max Ernst, „Au-delà de la peinture“. – *Cahiers d'art*, Nr. 6/7, 1936, 149–184.

[35] Harold Rosenberg, *The De-definition of Art*, Chicago–London, 1972.

Schönbergo kūryboje, o Duchamp'ui ir dadaistiniam judėjimui jis galutinai virsta programiniu ir privalomu[36]. Reikšdamas tokią nuomonę, Hofmannas mano koreguojąs postmodernybės teoremą, tačiau į genealogijos knygą, pasak jo, tokias dermes, kurioms atrodo, kad pranoksta modernybę, reikią įtraukti daugių daugiausia kaip iš postmodernybės išsiskiriančią keistenybę. Išmaningiems teoretikams, priešingai, nėra nieko, kas būtų taip savaime suprantama ir reikšminga, kaip šios dermės. „Tam, kas per pastarąjį šimtmetį įvyko tapyboje arba muzikoje, – rašė Lyotard'as 1984 m. (tais pačiais metais, kai Hofmannas skelbė savo tezes), – tam tikra prasme už akių užbėga postmodernybė, kurią turiu galvoje"[37]. Ir Lyotard'as gan aiškiai formuluoja jos uždavinį „tęsti avangardinių judėjimų užmojį"[38]. Be to, jau anksčiau kaip svarbiausią šiuolaikinės tapybos bruožą jis nurodė „polimorfizmą"[39]. Postmodernaus meno tęstinumo santykis su moderniuoju yra akivaizdus ir svarbus.

Reikšmingesnis už meninę tąsą yra, be abejonės, tų tendencijų įsitvirtinimas kasdieniame gyvenime. Avangardinės estetikos būgnų mušimas virto kasdienybės ritmu. Fragmentavimas, scenovaizdžio keitimas, įvairybių komponavimas, pomėgis šokiruoti šiais laikais yra visuotiniai reiškiniai: tiek masinėje kultūroje, tiek reklamoje, tiek privačiame gyvenime[40]. *Penthouse'as* ir ekologinė pirkia, dvi

---

[36] Werner Hofmann, „Zur Postmoderne". Pranešimas, skaitytas Berlyno menų akademijoje 1984 m.

[37] Jean-François Lyotard u. a., *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin, 1982, 38.

[38] Cit. veik., 30.

[39] Jean-François Lyotard, *Essays zu einer affirmativen Ästhetik*, Berlin, 1982, 91.

[40] Plg., kaip Hansas-Magnusas Enzensbergeris vertina žurnalą „Bild-Zeitung": kaip totalaus meno kūrinį, „kuris likviduoja visas avangardinio judėjimo ... svajas, jas įgyvendindamas" (Hans-Magnus Enzensberger, „Der Triumph der Bild-Zeitung oder die Katastrophe der Pressefreiheit". – *Merkur* 420, 1983, 651–659, čia 658).

pilietybės ir įsimylėjėliai, trukmės inversijos ir laisvalaikio šuoliai priklauso prie *setting*'o. Mūsų kasdienybė susideda iš nepalyginamų elementų, ir mes išmokome juos sieti taip, kad heterogeniškumas ne tik nesudaro sunkumų, o, priešingai, kelia nuotaiką. Visa tai, žinoma, reikalauja tokio gyvenimo meno, kurio pirminės formos ir modeliai buvo labiausiai išplėtoti modernizmo estetikoje. Meno žmogus postmodernizmo pliuralizmo sąlygomis jausis kaip žuvis vandenyje. Tai, ką modernusis menas parodė kaip modelį, mes vis labiau perkeliame į savo gyvenimo formas (tuo prisidėdami prie avangardo programos vykdymo diegiant meną į gyvenimą); ir jei šiais laikais apskritai pastebime didėjantį domėjimąsi menu – „muziejų bumas", – tai šis dalykas susijęs ir su minėta derme. Mene randame ir atpažįstame tai, ko ieškome ir ką praktikuojame gyvenime. Taip paaiškinamos ir neįprastos preferencijos menų spektre, nes jos tinka kaip tik tiems tarpsniams, kai menas pasidarė įvairus ir ėmė lemti gyvenimo stilių – nuo manierizmo iki 1900 metų Vienos, kuri aukštinama kaip davusi pradžią posūkiui į modernizmą, nes jaučiama čia prasidėjus postmodernizmo epochą[41]. Postmodernizmui estetinis avangardas svarbus ne tiek dėl meninio, kiek dėl kasdienybei tinkamo patrauklumo[42]. Nepalyginamumas, tas modernizmo įstatymas, postmodernizme virto tikrove.

---

[41] Plg. mano pastabą „Österreich oder die Vielfalt als Lebensprinzip". – *Wiener Journal*, Nr. 78, März 1987, 28.

[42] Modernizmo laimėjimų įsitvirtinimą gyvenime postmodernizmo sąlygomis neigiamai vertina Danielas Bellas: „Postmodernism overflows the vessels of art ...The happening and the environment, the street and the scene, not the objekct or the stage, are the proper arena for life." (Daniel Bell, *The Winding Passage. Esscys and Socioligical Journeys 1960–1980*, Cambridge, Mass., 1980, 288.

4. Teorijos konvergencijos, arba modernūs postmodernizmo kontūrai

Pagrindinių XX a. naujovių sukelti pokyčiai dabartines, „postmodernias", mąstymo, patirties ir gyvenimo sąlygas persmelkia – tai yra mano pagrindinė tezė – tvirtai ir esmingai. Taip pat ir didžiosios kultūros inovacijos virto visiems suprantama kasdienybe.

Panašią mintį, kurios pagrindinė sąvoka buvo „nutrūkstamumas", jau 1962 m. skelbė Umberto Eco: „Nutrūkstamumas – ir moksle, ir kasdieniuose santykiuose – yra mūsų laikų kategorija: šiuolaikinė Vakarų kultūra galutinai panaikino klasikines nenutrūkstamumo, universalių dėsnių, priežastinių santykių, filosofijos gebėjimo numatyti sampratas; ji atsisakė, taip galima apibendrinant teigti, ieškoti bendrų formulių, kuriomis būtų siekiama pasaulio visumą apibūdinti paprastais ir galutiniais terminais. Į dabarties kalbas įsiliejo naujos sąvokos, tokios kaip dviprasmybė, nežinomybė, galimybė, tikimybė"[43].

Gastonas Bachelard'as, kuris ypač jautriai reagavo į mokslo revoliucijas šio amžiaus pradžioje – „mintys, kurių vienintelės pakaktų apibūdinti šimtmetį, gimsta per dvidešimt penkerius metus"[44] – jau 1940 m. priėjo prie išvados, kad ateityje mąstymas bus atviras ir daugybiškas. Šiuo metu „vienintelė atvira (yra) fizikos mokslo filosofija"[45]. Skirtingai

---

[43] Umberto Eco, *Das offene Kunstwerk* (itališkasis originalas paskelbtas Milane 1962 m.), Frankfurt a. M., 1973, 214.

[44] Gaston Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* (prancūziškasis originalas paskelbtas Paryžiuje 1938 m.), Frankfurt a. M., 1978, 39.

[45] Gaston Bachelard, *Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaflichen Geistes*, Wiesbaden, 1978, 22 (prancūziškasis originalas paskelbtas Paryžiuje 1940 m.)

nuo „integralinės filosofų filosofijos", kuri remiasi „absoliučiu ir nekintamu protu"[46], anoji rodo „suvoktį dvasios, kuri save pačią pagrindžia tuo, kad stengiasi tirti nežinomybę ir tikrovėje ieško, kas prieštarauja jos ankstesnio pažinimo rezultatams"[47]. Neišvengiamas bus „atgalinis mokslinio pažinimo poveikis dvasinei struktūrai"[48]. „Tradicinis absoliutaus ir nekintamo proto aiškinimas ... yra pranoktas"[49]. Jį pakeis mokslinio mąstymo raidos inspiruota „pabiroji filosofija" ir „filosofinis pliuralizmas"[50]. Akivaizdu, koks Bachelard'as buvo teisus. Apibūdindamas postmodernųjį būvį, Lyotard'as iki smulkmenų primena Bachelard'o koncepciją. Tai, ką Bachelard'as aprašo kaip žinojimo pagrindimą stengiantis tirti nežinomybę ir ieškant to, kas prieštarauja pažinimui, Lyotard'as vadina „legitimacija per paralogiją"[51].

Paskui, kai net naujosiose mokslo teorijos raidos bastionuose (kaip sakė Franco Volpi's[52]) fundamentalizmo buvo atsisakyta falibilizmo naudai, naujoji mokslo teorija ryžtingai skatino šią tendenciją, padėjo suvokti mokslo apskritai specifiškumą ir dalinumą ir tokiu būdu plėtojo pliuralizmą, todėl dabar vėl galime rimtai priimti ir kitas orientacijas bei pasaulio aiškinimus – mitinį, religinį, meninį[53]. Tai pasakytina tiek apie Europoje, tiek ir ne Europoje kultivuojamas

---

[46] Cit. veik., 28 ir 165.

[47] Cit. veik., 24.

[48] Cit. veik., 22.

[49] Cit. veik., 165.

[50] Cit. veik., 26.

[51] Plg. *Das postmoderne Wissen*, 97/173 ir sk. 14.

[52] Plg. Franco Volpi, „Hermetik *versus* Hermeneutik. Zu H. Rombachs Versuch, Heidegger weiterzudenken". – *Philosophischer Literaturanzeiger*, 39/2, 1986, 181–195, čia 181.

[53] Plg. atitinkamas vietas šiuose Kurto Hübnerio veikaluose: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg-München, ²1979 ir *Die Wahrheit des Mythos*, München, 1985.

orientacijos ir pasaulio aiškinimo formas. Mums pasidarė artimesni modernusis menas ir antikos mitai, dzen meditacija ir indų praktikos. Mes pliuralizmu persiimame ne vien dvasiškai, bet ir išoriškai, žvelgdami ne tik į praeitį, bet ir į ateitį. Net per daug nesišaipome matydami grįžtant ezoteriką. Ezoterika visuomet buvo tarp šiuolaikinių potroškių. Ir nedera pamiršti, kad čia, kaip ir visur, būtina orientuotis: painių formų nelaikyti visuma. Kas nepatikėjo Popperiu, tas juo labiau nepatikės Castaneda. Tačiau tas, kuris supranta Musilį, ar gali taip paprastai atmesti „kitą būseną"? Aparatinės įrangos nereikia tapatinti su programine įranga, o gremėzdiškus vaizdinius būtina pirma patikrinti, bet ne iš karto atmesti. Tai, kad mes esame nepalyginamai geriau pasirengę priimti, kad tikrų galimybių skalė smarkiai išsiplėtė – tai reiškia ne beatodairą, o suvokimo gebą, – liudija, kad šimtmečio pradžioje pagrindinėje paradigmoje – moksle – prasidėję struktūriniai pokyčiai analogiškai vis labiau įsismelkė į bendrąją sąmonę ir į kasdienybę kaip savaime suprantami dalykai.

Su tuo siejasi labiau sociologiniais reiškiniais ir teoremomis paaiškinamas plėtotės srautas. Odo Marquard'as priėmė Carlo Schmitto teiginį apie naujuosius laikus kaip apie „neutralizacijų epochą" ir šiuolaikinį pasaulį mėgino suvokti visiškai šia prasme – be galo teigiamai[54]. Šiuolaikinis pasaulis jam yra „atsisveikinimas su principu", o tas atsi-

[54] Plg.: Carl Schmitt, „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. – *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1963, 79–95. Odo Marquard, „Neutralisierungen, Zeit der". – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 6, Basel-Stuttgart, 1984, skiltis 781–782; O. Marquard, „Erziehung des Menschengeschlechts – Eine Bilanz". – *Der Traum der Vernunft – Vom Ende der Aufklärung*, hrsg. von der Akademie der Künste Berlin, Darmstadt-Neuwied, 1985, 125–133, čia 129.

sveikinimas reiškia „žmonių išvadavimą iš visiškų nesutarimų dėl absoliuto", vadinasi „absoliuto nusimetimą"[55]. Čia Schmitto tenorą nustelbė Gehlenas. Pastarasis, nusimetimo teoretikas, „filosofijos pabaigą pagrindinės laikysenos prasme" vertino ciniškiau[56]. Tačiau turimi galvoje ne niuansai, o bendroji kryptis, jos vardiklis yra atsisveikinimas su visuma bei su senojo stiliaus filosofija ir perėjimas prie kitokio mąstymo. Anot Gehleno diagnozės, „neįsivaizduojama sąmonės vieta, iš kurios žvelgiant būtų galima aprėpti viską, t. y. nėra filosofijos senąja prasme"[57], o Marquard'as šį atsisveikinimą su „principine filosofija" supranta kaip atsisveikinimą su tikrovės ir savęs prievartavimu, kaip tribunolo ir perdėto jo sureikšminimo pabaigą, kaip perėjimą prie galių pasiskirstymo, prie „neprincipinės filosofijos" ir „pliuralizacijos" konceptų[58]. Visos trys nuostatos akivaizdžiai paralelios su Lyotard'o bendrąja diagnoze. Nesvarbu, ar neutralizacija suprantama dviprasmiškai, pagrindinė laikysena – filosofiškai ir kritiškai, o pliuralizacija – teigiamai, esminė išvada visada yra vienoda: visuotinybė paseno, pliuralizmas pasidarė būtinas, ir tai matyti ne tik sociologinėse ir politinėse analizėse, bet ir filosofinėse nuostatose. Kadangi dabartis – vadinama modernizmu ar postmodernizmu, poistore ar ponaujalaikiu – mąsto iš esmės įvairiakryptėmis ir pliuralistinėmis kategorijomis, tai ji įgyvendina raidos tendencijas, kurios išryškėjo šio šimtmečio pradžioje ir kurių kryptys įžvelgiamos ir mokslo teorijoje, ir sociologijoje.

---

[55] „Erziehung des Menschengeschlechts", 129.

[56] Arnold Gehlen, „Über kulturelle Kristallisation". – A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied–Berlin, 1963, 311–328, čia 316.

[57] Cit. veik., 323.

[58] Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, 1981, 19–20.

Tai tinka ir estetikai. Apie šiuolaikinių estetinių technikų – montažo ar koliažo – pavyzdinę funkciją postmodernioms gyvenimo formoms buvo jau kalbėta, o dėl požiūrio į meną, skatinančio naują mokslo sampratą, galima pasidomėti, pavyzdžiui, Thomo S. Kuhno veikale[59]. Tačiau čia norime tarti kelis žodžius apie kitą aspektą – apie skirtingų racionalumo formų nesulyginamumą, kuris itin svarbus kaip tik estetikai, nes nė vienai kalbos formai nekildavo tokių heteronomizacijos grėsmių, kaip estetinei, todėl jos nesulyginamumą reikia aptarti ilgesnio laiko plotmėje.

Nuo Baudelaire'o laikų estetinio modernizmo priedermė buvo saugoti estetikos autonomiją nuo kognityvinių kėslų ir nuo moralės globos. Tokiuose tekstuose kaip *L'Art philosophique* ir *Les Fleurs du mal* galima įžvelgti šitas fronto linijas ir gynybos priemones. Tačiau konflikto potencialas neišnyko, todėl vėlesniais laikais buvo prieita prie to, kad estetiškumas, saugant jį nuo vieno kėslo, pateko į kitus nagus. Kad būtų apgintas nuo godaus mokslinio racionalizmo, norėta jam garantuoti autonomiją prilyginant etikai, o ginantis nuo moralės apaštalų kišimosi mėginta suteikti atsparumo skelbiant grynuoju pažinimu. Vis dėlto iš ilgai trukusio stumdymosi išsirutuliojo palyginti tvirta estetikos savarankiškumo samprata. Kaip tik estetikos teoretikai tapo racionalumo tipų įvairovės gynėjais: ne tik savo pačių racionalumo – kad nereikėtų nuolat jausti grėsmės, – bet ir kitų.

Estetiškumui funkciškumas nesuteikiamas nei kognityviniu–teoriniu (Bubneris), nei etiniu–švietėjišku (Bohreris)

[59] Thomas S. Kuhnas „Postscriptum'e" 1969 m. pripažino, kad jo veikalas *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* nebuvęs toks originalus: meno dalykuose seniai įprastas periodizacijos schemas pagal raidos lūžius ir tradicijos fazes jis tik pritaikęs gamtos mokslams (Frankfurt a. M., [2]1976, 220).

pagrindais[60]. Estetiškumo savarankiškumas ženklina modernizmo programą, didėjančią nesenos praeities įžvalgų patirtį ir postmodernybės aksiomą. Nėra kito, taip aiškiai išryškinusio šį nesulyginamumą, kaip Lyotard'as[61]. Taip pat ir estetikos požiūriu postmodernybė iškyla kaip modernybė, kuri tęsiama, intensyvinama ir skaidrinama.

5. Priekaištai postmodernizmui neįvertina modernizmo

Ką reiškia įprastiniai postmodernizmui daromi priekaištai, kad jam esą būdingi iracionalizmas, estetizmas ir anarchizmas? Jau šeštojo šios knygos skyriaus pradžioje, pristatydamas šį kritikos sindromą, nurodžiau, kad jis daugiau pasako apie pačius kritikuotojus ir jų modernybės sampratą, negu apie postmodernybės reiškinius. Nors priekaištai skirti postmodernizmui, bet jie liečia modernizmą, nes priekaištaujama dėl tų bruožų, pagal kuriuos postmoderny-

---

[60] Plg.: Rüdiger Bubner, „Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik". – *Neue Hefte für Philosophie,* Heft 5, 1973, 38–73; Karl Heinz Bohrer, „Das Böse – eine ästhetische Kategorie? – *Merkur* 436, 1985, 459–473.

[61] „Čia filosofai įžengia į 'kritikos' areną – vietą, kur kūrinys nesiduoda paverčiamas prasme" (*Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens,* Berlin, 1986, 53). Taip buvo kalbama suvokiant nuolat iškylančią grėsmę, kad filosofija pasiglemš meną. Šią Lyotard'o pažiūrą galima suprasti kaip paskutinę ištisoje pažiūrų virtinėje, jei pamėginsime glaustai apibūdinti šią istoriją. Friedrichas Schlegelis yra sakęs: „Tame, kas vadinama meno filosofija, paprastai trūksta vieno iš dviejų: arba filosofijos, arba meno" (*Kritische Schriften,* hrsg. von Wolfdietrich Rasch, München o. J., 6). Tai nuostabūs žodžiai, kurie kritikuoja ir filosofiją, aiškinančią meną, kurio nesupranta, ir lėkštus filosofinius tauškalus, neparemtus jokiomis suprantamomis filosofinėmis sąvokomis. Tačiau minėtoji citata veikiau netyčia negu sąmoningai atskleidžia abiejų pastangų heterogeniškumą, principinį filosofijos ir meno nesulyginamumą. Kaip tik tai darė šią mintį priimtiną Adorno, panūdusiam ją panaudoti savo veikalo *Estetikos teorija* („Ästhetische Theorie") epigrafu, nes autorius, tradicinio filosofavimo kritikas, nors

bė geriausiai suvoktina kaip modernybės – tiesa, ryžtingos, radikalios šio amžiaus pradžios modernybės – realizavimo forma. Ir tai pagrindinis dalykas. Kritikai, gyvenę XVIII a. ir ypač XIX a., pasisako prieš XX a. modernybę. (Šioji iš tikrųjų pasistengė, kad ankstesnės modernybės atžvilgiu, o tipologiškai kalbant, naujųjų laikų modernybės atžvilgiu, įvyktų lemtingas lūžis, kurį postmodernybė paskui tarsi tik suvaidina.) Oponentai arba nepažįsta šios modernybės, arba – labiau tikėtina – nepajėgia ar nenori jos perprasti, tačiau vienintelis dalykas, ko jie nori – ją pranokti, galimas daiktas, kaip tik pasinaudodami postmodernybe.

Modernybę jie mėgina suprasti ir struktūrinti dar kartą ir vėl metafizikos, ir tik imanentinės metafizikos, stiliumi. Nėra pavojingesnio užmojo už šį. Klasikinė išliko aplinkybė, kad baigtinybės lanko galai susijungia tik transcendencijoje – anksčiau esinijos suabsoliutinimą ir už absoliutų tikrovės parengimą. (Galbūt ši ribojimo funkcija turi tiksliausią, o gal ir visišką transcendencijos prasmę[62].)

ir puikiai jautė filosofijos ir meno specifiką, tačiau meno dalykuose vis dėlto liko tradicinės filosofijos pozicijose. Menui, sako Adorno, „reikalinga ... filosofija, kuri jį interpretuoja, – kad pasakytų, ko pats negali pasakyti." Tiesa, šalutinis sakinys: „... nors vien tik apie meną galima pasakyti, ko (filosofija) nepasako" (*Ästhetische Theorie,* Frankfurt a. M., 1970, 113) dar išsaugo meno skirtybę ir savitumą, bet vėliau autorius atvirų atviriausiai pareiškia: „Estetinė patirtis natūraliai turi virsti filosofija, kitaip ji visai nėra estetinė patirtis", ir „apskritai kūrinio tiesa prilygsta filosofinei interpretacijai ir sutampa, bent jau iš idėjos, su filosofine tiesa" (cit. veik., 197). Kaip tik dėl žodžių „iš idėjos" nesulyginamumas galutinai palaidojamas. Jis egzistuoja daugių daugiausiai išoriškai ir laikinai. Vadinasi, filosofija meną vėl pasiglemžė. Tik Lyotard'o pažiūrose iškyla skaidrus nesulyginamumo pripažinimas, todėl filosofų uždavinys yra jį atskleisti ir ginti: filosofai įžengia į meno rašytojų gražbylystės arba estetinių sistemintojų penetracijos užimtą kritikos areną kaip tik toje vietoje, „kur kūrinys nesiduoda paverčiamas prasme".

62 Kaip tik šia (ir tik šia) prasme, mano nuomone, prasminga aiškinti „iškilnumą".

Šio šimtmečio modernizmas galutinai sutriuškino šitokius imanentinio užsibarikadavimo ir visuotinės struktūrizacijos projektus, tiesa, ne grįžtant prie transcendencijos, o atskleidžiant imanentinius lūžius ir divergencijas, priklausančius daugiastruktūriškai tikrovei, kuri dėl to, kad tie lūžiai ir divergencijos egzistuoja, nepasidavė visuotinumui. Kaip tik tai pasireiškė moksle, sociologijoje ir estetikoje. Tačiau šioje postmodernizmo kritikoje kaip tik tai, kuri išties yra modernizmo kritika, peikiama arba nenorima suprasti.

Jokio „iracionalizmo" čia nėra. Tik vietoj visuotino *ratio* dabar atrandama ir pripažįstama skirtingų racionalumo formų specifika. Iš pirmo žvilgsnio tai atrodo kaip proto panaikinimas, bet iš tikrųjų reiškia atsisveikinimą su stabu paverstu pseudoprotu ir perėjimą prie nepaprastai tikslių ir apibrėžtų racionalumo formų daugybingumo. Difuziškas ir iracionalus buvo stabas, o daugybė proto formų yra itin tikslios ir racionalios.

Nėra ir to, kas čia peikiama kaip „estetizmas". Ne gyvenimas tvarkomas vadovaujantis estetika, priešingai, yra realizuojamos šiuolaikinės estetikos, kurios suvokiamos kaip gyvenimo formos. Jei kalbėtume apie „estetizmą", turėtume pripažinti kaip tik tą ribotos meninių reiškinių sampratos prielaidą, kurios nuolat kratėsi šio šimtmečio modernizmas. Estetiškai mąsto anie priekaištautojai, o realizacijos nėra estetiškos.

Ir paskutinis priekaištas – dėl „anarchizmo". Niekas nesiryš teigti, kad šiuolaikinė visuomenė tikrai yra organiška. Kitaip sakant, tokią ją reikėtų padaryti, bet tai prieštarautų organiškumo idėjai. Vadinasi, šių laikų alternatyva yra tik tokia: arba diegti vieną tipą, arba pripažinti egzistuojant daug tipų[63]. Demokratinės visuomenės iš esmės yra ap-

[63] Taigi, kaip matome, „organiškumas" šiais laikais atsiduria veikiau paskutinėje, „anarchizmo", vietoje.

sisprendusios palaikyti pastarąjį atvejį. Ar tai vadintina anarchija? Pastebėta, kad ši etiketė klijuojama, šis priekaištas metamas remiantis labai seniai Europoje gyvuojančiais vaizdiniais, ir kad tas priekaištas, jeigu jau be jo neišsiverčiama, turėtų būti nukreiptas ir prieš modernybę, ir prieš postmodernybę. Tačiau ar tada būtų pagrįstai nuogąstaujama, jog visuomenėje, neturinčioje vyraujančios grupės, nesą tvarkos ir ji primenanti chaotiškų jėgų spardomą sviedinį? Nieko panašaus. Jau Maxas Weberis aprašė, kaip „begalvės" visuomenės gali būti puikiausiai sutvarkytos. Ir kadangi jis tai konstatavo turėdamas galvoje segmentiškai diferencijuotas visuomenes, tai dabar šį teiginį būtų galima taikyti funkciškai diferencijuotoms visuomenėms. Begalviškumas ir centro neturėjimas čia reikštų tą patį. „Anarchizmas" kaip priekaištas būtų, aišku, užkrečiamas tiek, kiek jis neatitinka tikrovės. Įvairi ir lanksti visuomenė yra pati stabiliausia.

Kaip tik šie trejopi priekaištai dar kartą rodo, kaip postmodernybė puikiai dera su XX a. modernybe. Tai, kas aptinkama postmodernizme, jau buvo įtvirtinta modernizme. Todėl Feyerabendas grynai moksliškai ir priešingai nei iracionalistai gali teigti, kad tariamai sensacingos pamatinės šio amžiaus mokslinės modernybės nuostatos buvo jau savaime suprantamos. Todėl Lyotard'as, remdamasis menu ir priešingai estetizmui, gali sakyti, kad postmodernizmas drauge su moksliniu avangardizmu išsprendžia ir meno bei literatūros avangardo klausimą. Ir todėl Luhmannas grynai sociologiškai ir priešingai anarchizmui gali pareikšti, kad modernizmo bei postmodernizmo pakraipos teoretikai – ištisa jų plejada: Nietzsche, Heideggeris, Derrida, Wittgensteinas, Gödelis, Feyerabendas ir kt. – kur kas geriau nutuokė apie šiuolaikinę visuomenę ir joje funkcionuojančias struktūras, negu

tradiciniai sociologai[64]. Postmodernybės ir „kietosios" modernybės dermė šiandien dar gali stebinti, o rytoj ji bus visiems suprantamas dalykas.

6. Postmodernybė, kaip egzoterinė ankstesnio ezoterinio modernizmo kasdienybės forma

Jokios abejonės: perėjimas prie postmodernizmo, arba modernybės „realizacija", susijęs ir su tam tikrais pokyčiais. Pirmiausia aptarsiu jų natūralumo, plitimo ir paprastumo aspektus, kad paskui būtų galima nagrinėti radikalėjimą ir naujų elgsenų susidarymą.

Modernybės proto dizainas į mūsų kūną ir kraują įsismelkė palaipsniui. Aš nesakau, kad visiems filosofų gildijos nariams. Mąstau paprasčiau: nuovokiems šiuolaikin ę patirtį turintiems žmonėms. Jiems beveik nereikia aiškinti to, ko kiti nelabai nori girdėti. Įvairovė ir santykinumas – kitaip nei monizmas ir absoliutizmas bei beatodairiškumas ir indiferentiškumas – jiems yra pažįstami ir tai atsispindi labiau jų elgsenoje negu mąstyme. Tie, kurie dar sako, kad tokiu būdu atsižadama filosofijos (Vakarų kultūros ar dar ko nors), sudaro mažumą, net ir konservatyvistai galiausiai ėmė bodėtis platoniškuoju sofistų peikimu – jie suvokia, kad tai tik perspektyvos efektai. Katedros langai iš lauko atrodo pilki, bet kiekvienam sukels šypseną, jei kas nors taip ir pamanys. Tie bukagalviai, kurie modernybę ir postmodernybę vis dar vertina tik kaip nuosmukį, turi būti visai apkurtę, kad negirdėtų aplinkui skambančio juoko, tiksliau – skam-

[64] Plg. Niklas Luhmann, „Die Richtigkeit soziologischer Theorie". – *Merkur* 455, 36–49, čia 46–47.

bėjusio, nes pastaruoju metu jų monotoniškas dejavimas juoko bemaž nebekelia. Žmogus, kuris neįsisąmonino, kad kas nors, kas yra visiškai aišku, kitu atžvilgiu gali būti lygiai taip pat aišku, nebeįstengia šiandien kalbėti kompetentingai. „Pabusti" galima ir šiandien, bet ne globališkumui, o skirtybėms išvysti. Kaip tik tą, kuris įgijo šią patirtį, galima vadinti „pabudusiu". Ir toji patirtis, jei labiau žiūrėsi ne reflektyvaus aiškumo, o to, kas įprasta ir savaime suprantama, yra be galo bendra. Šis naujas „reliatyvizmas" nėra anas (galbūt) primityvus senasis, priešingai, tai reiklus ir turintis naują pagrindą. Nesakau, kad jis niekada neįgauna ideologinių atspalvių, bet suvokiu, kad juo išreiškiamas svarus dalykas. Kartoju: reikia vertinti ne tiek kalbos modelius, kurie pasirengę reikštis visuomenėje, o požiūrį į juos, veiklą, praktiką. Ir čia atsiveria didžiulės išsilaisvinimų galimybės. Turimas galvoje ne *laissez-faire* (leisk daryti), o vizija: daugybingumas be aukščiausios koordinuojančios instancijos kaip laisvės formos, pavienių apibrėžčių ir jas gaubiančio neryškumo kaip tikrovės ženklo dvejinimas, interferencijų, kombinacijų ir perėjimų žaismas kaip gyvenimo realizacija.

Esant tokiai naujai savaime suprantamų dalykų situacijai įsitvirtina reiškiniai, kuriuos galima laikyti būdingais postmodernizmui. Tai pliuralizmas, dekonstrukcija, hibridizacija – ir aukštos prabos, ir paprastų formų. Pavyzdžių per akis, aš pasitenkinsiu vienu kitu iš pastarojo laikotarpio.

Drabužiai išduoda tai, kas visur priimtina: medžiagos bei stilių įvairovė ir, aišku, kombinacijos savo nuožiūra; nebegalioja sezono mados, nebėra sijonų ilgio diktato, jokio aksesuarų chronometro. Pažįstami ir bičiuliai keičia savo išvaizdą nebe vienu metu – dabar lengviau juos atpažinti. Daugiau individų ir daugiau individualybės, kur kas daugiau nei didvyriškais egzistencialistinio individualizmo

laikais, kai pabaigoje visi atrodė vienodai. Individualybė pasidarė individualesnė[65].

Tą pačią minutę į salę, kur bus skaitoma paskaita, įeina ir kuprine nešinas jaunuolis, ir tvarkingai apsirengęs pagyvenęs vyriškis – vis dar keistokas vaizdas ir pastebimas kontrastas, bet jis vertinamas teigiamai. Nė vienas iš šių žmonių nepasiklydo ir nė vienas neprovokuoja, o anksčiau taip ir būtų pamanyta. Nauja čia tai, kad yra savaime suprantama elgsena ir lygiai taip pat suprantama kitų reakcija. (Galų gale ir namie knygų lentynoje greta *L'amour fou* stovi *Großern Ploetz*.)

Kurioziškumų irgi nenuneigsi. Kažin ar pamatysi ministrą, avintį sportiniais bateliais, – ministrui tai netinka. Kita vertus, klasikiniai skiriamieji požymiai trukdo tarnybai, o naujų – ir tai įdomu – į tarnybą net nemanoma priimti. „Dekonstrukcija" yra šis tas daugiau nei mūsų laikų mados kategorija ir žymi veikiau vieną iš savo pamatinių modelių. Pasak Derrida, tarp pirmųjų tos dekonstrukcijos žingsnių yra opozicijų apvertimas, vadinasi, ministras, avintis sportiniais bateliais, ir jaunuolis su monokliu, arba Reinhordas Messneris Sacharoje, visi pasirengę niveliacijai to, kas vyriška ir moteriška; paskui, žengus antrąjį žingsnį, gali rastis vis kitos konsteliacijos. Tokia dekonstrukcija vyksta visur, todėl ji taip traukia architektus, miesto analitikus ir socialinius dizainerius, ir čia visai neturi reikšmės, ar jie Derrida suprato, svarbu, ką jie iš to daro. Savo metodus jie galėjo lygiai taip pat sėkmingai nusižiūrėti ir iš siurrealistų.

Žinoma, antrojo žingsnio galima ir nežengti – ištisos dabarties reiškinių sritys tuo ir apsiriboja. Jos iš tikrųjų

[65] Mintį apie scholastinę angelologiją, kuri iškiliausią individualybę pažymėdavo tuo, kad jai priskirdavo rūšiškumą, kurį patenkindavo vienintelis egzempliorius, vis dėlto reikia dėti į šalį, ko gero, visam laikui.

naikina priešingumus, o naujų figūrų nesukuria. Tai yra Baudrillard'o diagnozė, ir ji aprėpia didžiulį barą. Indiferencija plinta, simuliacija veržiasi į pagrindines zonas. Net originalumo ir individualumo paveikslas „Mona Liza" dabar rodomas vien simuliacijos cirke. Šis atvejis yra nepaprastai reikšmingas, todėl išplepėsiu jo paslaptį.

Paveikslas, kuris rodomas Luvre, kaip kai kurie žino ir kiekvienas gali išsiaiškinti, yra kopija. Aišku, absoliučiai simuliuojant originalumą. Kas matė, tikriausiai, nepamiršo impozantiško neperšaunamo stiklo, ir niekam neateitų į galvą mintis, kad jis saugo tik butaforiją. Apsauga traukia tuo, kad inscenizuoja; aptvaras neleidžia žiūrovui prieiti arčiau, kad akis ko nors neįtartų. Nuo to laiko, kai originalą pakeitė inscenizacija, spūstis dar padidėjo.

Žinome, kad dabartiniai vertybėmis besidomį turistai svarbius objektus apžiūrinėja ne kūno, o dvasios, arba trečiąja, akimi – kamera. Ir čia jau galima įžvelgti veikiant tam tikrą inscenizacijos scenarijų. Suprantama, fotografuoti aparatais su blykste draudžiama. Kopija, žinoma, nepakenktų, bet originalo iliuzijai kiltų pavojus. Taigi, nurodymas vienas: „No flash!". (Paradoksas: kiekvienas, kas tik nori, kitoje pusėje gali blykčioti visai nesivaržydamas, mat ten kabo nereikšmingų meistrų, tokių kaip Giorgione ir Tizianas, darbai – neįstiklinti, be saugos, tikri originalai, blykčiok sau sveikas!) Tiesa, nelabai kategoriško draudimo vis dėlto laikomasi. Prižiūrėtojos, kurios, be jokios abejonės, viską žino, galiojant besąlygiškam reikalavimui saugoti neoriginalią savo funkciją atlieka tik tariamai – mechaniškai pabara. Pamačiusios, kad kas nors prisitaikęs paveiksluoja, trafaretiškai sušunka: „No flash!", – o paskui, kai jau blykstelėta, šūkteli dar kartą; įprastinėmis dienomis tokių blykstelėjimų vidurkis būna trys keturi per minutę. Originalui tai iš tikrųjų būtų pragaištinga, o iliuzijai palaikyti – net naudinga, todėl sąmoningai nuolaidžiaujama.

Norėdami išsiaiškinti to teatro prasmę ir būtinumą, turime suvokti bendrą situaciją: tokį paveikslą kaip „Mona Liza", masinio muziejų lankymo laikais tik taip ir *galima* patikimai apsaugoti. Reikia jo nerodyti, bet tai yra veiksminga tik tuo atveju, jei jo buvimas atitinkamoje vietoje nepriekaištingai simuliuojamas. Simuliacija – tai originalo gelbėjimas[66].

Prie simuliacijos prisišlieja tikrasis originalas, prie visų indiferencijos reiškinių šliejasi diferencijos praktika. Kas mato tik indiferenciją, nesuvokia pagrindinės situacijos. Galimybių vienalaikiškumas nereiškia, kad galimybės nesiskiria. Vienalaikiškumas čia suprastinas ne tiek kaip objektyvi būsena, kiek kaip veiklos šaltinis. Be to, reikia nepamiršti, dėl ko jis susidarė ir su kokiu vaizdiniu mėgina atsisveikinti – su prievartine modernistine ilgalaike naujove, dargi stiprėjančia forma, nes tai buvo senas būdas daugybingumui fiksuoti ir kompensuojant papildyti: Kronas moderniame intensyvėjančiame pasaulyje vis sparčiau ryja savo vaikus, tad gyvi gali likti tik gebantys keisti tapatybę, tačiau kas neįstengia tai daryti! Vadinasi, norint modernybę išlaikyti gyvastingą, būtina įterpti kompensacinius istorinius tapatybės atitikmenis. Tokia pirmiausia Hermanno Lübbe's numatyta perspektyva dabartį vis dar įsivaizduoja modernizmo stiliumi, kai tebeslegia pažangos diktatas[67]. Jei

---

66 Todėl man pačiam kilo klausimas, ar apie tai pasakodamas nesielgiu lengvabūdiškai? Manau, kad galiu būti ramus – tuo niekas nepatikės. Simuliacija turi keistą įtikinamumo ir atmetimo galią: ji yra tarsi *perpetuum mobile*, kuris juo toliau, juo greičiau sukasi; simuliacija kuria savo kosmosą. O kitoje salėje, netoli nuo šios, Michelis Laclotte'as ir jo lankytojai išgyvena palaimingas valandas.

67 Plg. Hermann Lübbe, *Zukunft ohne Verheißung? Sozialer Wandel als Orientierungsproblem*. Zürich, 1976; taip pat *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Freiburg, 1975. Žr. dar: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M., 1979.

tezė apie greitėjimą yra teisinga, netrukus turėtų būti pasiektas šviesos greitis. Bent tada reikėtų apsigalvoti iš naujo. Postmodernybė tai jau padarė. Visa jos patirties situacija yra kitokia. *Nunc stans* jai yra artimesnis už naujovės prievartą. Postmodernybė rado paprastesnį laiko santykių sprendimą. Erdvės metaforos jai labiau tinka nei laiko metaforos. „Indiferencija" šiai situacijai apibrėžti tėra tik nevykusi sąvoka. Vienų galimybių egzistavimas greta kitų tol neužtušuoja kontūrų, kol tebėra aktualus atrankos ir naujo derinimo klausimas. Ir taip yra iš tikrųjų.

Žinoma, atranka irgi įgavo naują prasmę. Dabar svarbu nebe taikytis prie pasaulio, o pasirinkti tinkamą pasaulį. Iš daugybės galimybių reikia rinktis tas, kurios tau tinka ir kurioms tinki pats. Čia būtina žiūrėti dviejų dalykų: atmesti tai, kas nesudaro produktyvios aplinkos, ir naudoti tai, kas atveria plėtotės erdvę. Tokią erdvę rasti – tiesiog naujas menas. Toks procesas dabar vyksta ir laisvai, ir primygtinai. Nors pasirinkimo galimybių itin padaugėjo, bet svajonės dažnai pasirodo neįgyvendinamos, o ankstesni pasirinkimai – klaidingi.

Taip pat ir gebėjimas pereiti nuo vienų prasmės sistemų ir įgyvendinimo konsteliacijų prie kitų virsta nauja dorybe. Apie „dorybę" čia galime kalbėti tik tiek, kiek turime galvoje gyvenimo sėkmės sąlygą. Į šį gebėjimą pereiti irgi dažnai žiūrima kaip į nerimtą – kaip į nepastovumą arba beatodairiškumą. Tačiau tam, kuris tuos reiškinius pažįsta, tokios šnekos yra tik tauškalai. Kiekvienas perėjimas visuomet reiškia perėjimą prie skirtingų privalomybių. Ir jei nė viena iš jų neatrodo tinkamiausia, tai priežastis glūdi tiesiog tikrovės struktūroje, į kurią šiuolaikinė ir dabartinė patirtis jautriai reaguoja. Netolydumas, specifiškumas, aplinkos aiškumas, sava kalba persmelkia viską – nuo paviršinių reiškinių iki proto gelmių. Tai, kad nebepavyksta kaip rei-

kiant suprasti, nereiškia, kad viskas pasidarė beviltiška. Tą norėtų įrodyti absoliutistai, bet jų draudimai per silpni; tie žmonės tik dar kartą parodo, prieš ką stoja: prieš įvairovę. Perėjimų praktika turi prasmės vien tik remdamasi įvairove. Visa kita – atkaklus absoliutaus heterogeniškumo arba absoliutaus monizmo laikymasis – veda prie teroro.

Visuomet, kai tik iš pavienių krypčių ir paviršinių reiškinių norima sužinoti, koks yra pagrindinis pokytis, paaiškėja, kad jo ištakos – XX a. modernybės iniciatyvos. Šiuolaikinio racionalizmo patirtys ir estetinio modernizmo laimėjimai vis labiau perauga į gyvenimo formas ir įsitvirtina kasdienybėje. Pliuralizacijos paženklintoje visuomenėje tos patirtys ir laimėjimai pateikia orientacijos ir elgsenos modelius. Turimas galvoje ne tiek pavienių kompleksų ir ženklų – Menijaus lapų, kubistams būdingo formų laužymo ar siurrealistų koncepcijų – perėmimas, kiek esminis ir savaime suprantamas atitinkamų požiūrių ir tikrovės pavyzdžių įtraukimas į orientavimąsi ir veiklą. Ir kaip tik čia, elementariai bei tvirtai, postmodernybė iškilo kaip šios šimtmečio modernybės realizacijos forma. Tai, kas modernizmui buvo dar ezoteriška ir elitiška, dabar pasidarė egzoteriška ir populiaru. Tai, kas modernizmui buvo kultas ir ritualas, postmodernizmui pasidarė kasdieniška ir įprasta. Sensacingas modernizmas postmodernizmo laikais virto norma.

PIRMAS INTARPAS: *Heideggeris, arba postmetafizika* versus *postmodernybė*

Iš ką tik nupiešto postmodernybės ir jos santykio su modernybe vaizdo, kur postmodernybė atsisveikina tik su naujaisiais laikais, o ne su XX a. modernybe, kurios paradigminius pokyčius ji kaip tik įgyvendina, ryškėja,

kad ši postmodernybė akivaizdžiai skiriasi nuo tų teoremų, kurios antimodernistinę motyvaciją sieja su viltimi pereiti į *visiškai* kitą epochą. Tai yra Heideggerio postmetafizikos konceptas.

1. Heideggeris – postmodernybės figūra?

Gretinti postmodernybę ir postmetafiziką esama pagrindo ypač dėl nevienodo Heideggerio vertinimo: jis laikomas arba pirmuoju postmodernizmo teorinių pagrindų kūrėju, arba net pagrindine jo figūra. Pavyzdžiui, Richardas Palmeris (JAV) Heideggerio filosofiją vadino radikaliausia postmodernybės versija[1]. Gianni's Vattimo Italijoje savo postmodernybės sampratą išplėtojo remdamasis Heideggeriu[2]. O aptariant Prancūzijoje susiklosčiusią situaciją, nurodoma, kad visi poststruktūralistai esą Heideggerio sūnūs ir todėl jų postmodernistinis mąstymas turįs Heideggeriui artimų bruožų, kurie būdingi ir implicitiškam postmodernistui Derrida, ir eksplicitiškam postmodernistui Lyotard'as, nors būtina pažymėti, kad esama nemažų skirtumų ir savitumų.

Šitas atgręžtis į Heideggerį laikau nesusipratimu ir klaidingomis. Savaime suprantama, kad įvairios sampratos, siekiančios atskleisti panašių reiškinių pokyčius, turi sąlyčio taškų ir panašumų. Tačiau tai mažai ką sako. Reikėtų lyginti pagrindines pažiūras ir neišleisti iš akių intencijų. Šia pras-

[1] Plg. Richard Palmer, „The Postmodernity of Heidegger". – *Boundary* 2, spec. sąsiuvinis: „Martin Heidegger and Literature", 1976, 411–432, ir R. Palmer, „Postmodernity and Hermeneutics". – *Boundary* 2, Bd. V, 1977, 363–394.

[2] Plg. sk. V, 137–139.

me tarp modernybės ir postmetafizikos iškyla esminių ir svarbių skirtumų.

Palmeris, sakysim, viską, kas nukrypsta nuo ankstesnių standartų, priskiria „postmodernizmui". Tada Heideggeris, žinoma, yra ryški figūra, bet „postmodernybė" – jau nebe sąvoka, o kratinys, vadinasi, terminas dar ne viskas. Vattimo elgiasi išmintingai pripažindamas, kad Heideggeris, kuris jį inspiruoja, yra jau per savus akinius matomas Heideggeris, neturintis nieko bendra su „visai kito mąstymo" (priėjusio tik prie misticizmų) Heideggeriu[3]. O prancūzų Heideggeris, žinia, yra kitoks negu vokiečių Heideggeris. Užtenka vokiečiui Prancūzijoje rašyti apie Heideggerį, ir šis iškart virsta „anarchišku"[4]. Man atrodo, kad tikrasis Heideggeris buvo ganėtinai vokiečių mąstytojas ir kad reikia matyti skirtumą tarp sumanių aiškinimų, tikslingų referencijų ir tikrosios mąstymo struktūros. Todėl, pavyzdžiui, Lyotard'ui niekada neatėjo į galvą Heideggerį pavadinti savo postmodernybės protagonistu. Jeigu Lyotard'as ir remiasi Heideggeriu, tai žiūri, ką iš jo ima, kartais jį transformuoja, o dažnai kritikuoja.

Toliau man bus svarbu nedviprasmiškai įvardyti skirtumus. Mano metodas – aprašomasis, bet turi norminimo aspektą. Mano noras ir motyvai yra kuo aiškiausi. Lyginimo pagrindu, atsižvelgdamas į šio intarpo vietą, renkuosi Lyotard'o veikalą *Postmodernusis būvis,* o kad būtų trumpiau, – fiktyvaus disputo formą. Noriu išryškinti du dalykus: kad Heideggerio užmojis kur kas didesnis už Lyotard'o – ne tik esamas tendencijas iškeliant iki pagrindinės paradigmos, bet ir pereinant į visai kitą mąstymą – ir kad Heideggeris vis

---

[3] Plg. Gianni Vattimo, *La fine della modernità,* Miland, 1985, 186.

[4] Plg. Rainer Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir,* Paris, 1982.

dėlto daro mažiau už Lyotard'ą, „visai kitą" būvį nepastebimai traktuodamas pagal modelį to, kas iki šiol buvo.

Dar porą žodžių dėl problemos aptarimo pobūdžio. „Postmetafizika" ir „postmodernybė" pirmiausia yra ne aprašymo, o aiškinimo sąvokos, atitinkamas diskursas – ne objektyvistinis, o pragmatinis ir poietinis: tai, apie ką kalbama, stengiamasi kartu išsakyti tuo, kad kalbama ir kaip kalbama. Koncepcijos nesutaria dėl tikrovės vertinimo. Todėl klausimas, kokiam ateities vaizdui atiduodama pirmenybė ir už kokį pasisakoma, anaiptol nėra nekaltas akademinis klausimas; besiformuojančios tikrovės sąlygomis labai svarbu matyti skirtumus.

2. Heideggeris ir Lyotard'as – įsivaizduojamas disputas

Lyotard'o postmodernybės koncepcija šiam tikslui apibendrintina taip. Esminga postmodernybei yra tai, kad nebeįtikina dìdžiosios metapasakojimais atstovaujamos vienovės. Pastarųjų irimo teigiamybę sudaro skirtingų kalbos žaidimų ir gyvenimo formų įvairovės radimasis. Šis procesas ateityje intensyvės. Svarbi čia ne gausos ekonomika: lemiamas vaidmuo tenka diferenciacijai. Priešinimasis integracijai yra tiesos druska ir laisvės eliksyras.

Kaip visa tai atrodo iš Heideggerio varpinės? Ar Lyotard'as pasiekia Heideggerio užmojo dimensiją? Žvelgiant iš Heideggerio pozicijų, Lyotard'o mastas nepakankamas, nes Lyotard'as dar tebesilaiko senojo mąstymo, kurį reikia įveikti. Lyotard'as dar neperžengė darymo ideologijos, norėjimo filosofijos ir subjektyvybės galios žaidimų slenksčio. Jam dar tebeatrodo, kad daugybingumą reikia *sukurti*, kad žmonės šį naują būvį turi padaryti. Iš esmės Lyotard'as

tebėra techninio mąstymo žmogus. Išrasdamas vis naujas ir kitaip dirginančias žinojimo ir kalbėjimo formas, jis pasiduoda darymo ideologijai ir dar ją propaguoja. Atrodo, kad jis nėra suvokęs, jog naujosios, postmetafizinės, konfigūracijos negalima sukurti. Lyotard'as dar tebegyvena pastolių epochoje.

Kaip žinoma, Heideggeris kaip dirbtina atmeta kai ką, kas iš tikrųjų randasi ir akivaizdžiai jau turi transsubjektyvius bruožus, kurių buvimas jam svarbus; vadinasi, reikia tik mokėti tuos bruožus pastebėti. Tačiau Heideggeris aklas tam, kas genetiška[5]. Vadinasi, būtina svarstyti, ar tai, kad Lyotard'as remiasi kalbos žaidimų teorema, nėra noras atsižvelgti į genetiškai transsubjektyvių procesų bruožus ir juos išreikšti. Tokiu atveju priekaištas, kad Lyotard'as tebemąstąs darymo kategorijomis, neliestų jo koncepcijos esmės. Iš tikrųjų tą jau galima pasakyti apie jo veikalą *Postmodernus būvis*, o veikale *Ginčas* nuo antropocentrizmo ir instrumentalizmo atitolstama taip toli, kad pats Heideggeris gali būti apkaltintas neatitrūkęs nuo tokio mąstymo formų[6]. Vadinasi, įsivaizduojamame dispute, kurį čia plėtoju, galima teisėtai sakyti: tai, ko Heideggeris pasigenda Lyotard'o koncepcijoje, Lyotard'as iš tikrųjų jau seniai yra įgyvendinęs.

Tada kritiką reikėtų apgręžti šimtu aštuoniasdešimt laipsnių, ir Lyotard'as galėtų (manau, tiek pat teisėtai) teigti, kad ne tik jis yra tai įgyvendinęs – ir įgyvendinęs gerai, – ko Heideggeris tikėjosi skelbdamas šūkį: „Anapus subjektyvybės ir darymo!", tai buvo realizuota visur, visos šiuolaikinės tikrovės mastu, tiesa, fatališkai. Nes išties seniai gyvename transsubjektyvioje epochoje ir tokiomis sąlygomis, kuriose

---

[5] Plg. Heinrich Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg–München, 1980, 168.

[6] Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München, 1987, 133–134, Nr. 173.

mes nebe*darome*, o turime paklusti „dalykinei prievartai", kur viešpatauja save reguliuojanti sistema ir kur tos sistemos imperatyvai įsitvirtina nepaisydami žmonių valios. Subjektyvybė yra seniai likviduota, o transsubjektyvybė tapusi reali. Nors šis transsubjektyvybės tipas, žinoma, nėra tai, ko Heideggeris laukė ir tikėjosi, bet tai, kad tas tipas tikrai viešpatauja, daro Heideggerio norą abejotiną bent tiems, kurie tekstus skaito ne vien dirbtinoje, bet ir tikroje šviesoje. Bloga reali forma meta ne vien tik šešėlį ant trokštamos geresnės ateities. Dabar realių, o ateityje reikalaujamų „leidimo būti" (*des Seinlassens*) formų gimininingumą sunku nustatyti remiantis, Heideggerio manymu, būtinai nurodant, kad realiosios formos mažų mažiausia esančios būsimųjų iškreiptos versijos. Gimininingumas veikiau duoda galimybę spėti, kad „leidimas būti" laikytinas tik kitos dabar egzistuojančios, bet ne kitos būsimos pasaulio elgsenos pavadinimu[7]. Galbūt formulė „Heideggeris nori per daug, bet daro per mažai", nepaisant viso to, dar pasirodys esanti teisinga.

Tas, kuris linkęs ginti Heideggerio poziciją, bent turėtų matyti problemą, kad tai, ką Heideggeris aprašo ir propaguoja kaip būsimo pasaulio ženklą, bendrais bruožais jau įgyvendinta dabar, nors, kaip visada, suktai ir klaidingai. Tokia klaidinga realizacija yra vis dėlto visuotinas reiškinys. Atrodo, gyvename tarpsnyje, kai daugelis didžiųjų filosofijos projektų yra įgyvendinami, – tačiau akivaizdžiai klaidingai. Tai, ką praeitame šios knygos skyriuje aptarėme išryškindami pagrindines modernybės tendencijas, tinka

[7] Tiems, kurie Heideggerio koncepciją vertina kaip būtiną pagrindą, tokio pobūdžio kritiniai samprotavimai pasirodys, aišku, klaidingi. Juk tie apmąstymai remiasi požiūriu, kuriam Heideggerio esminės prielaidos yra pasidariusios tiesiog abejotinos ir nebepriimtinos. Tada nebegalima ginčytis vien Heideggerio teiginių pagrindu. Iš patirties žinau, kad diskusija gali pasidaryti begalinė. Tačiau iš patirties nežinau, ji gali būti vaisinga.

filosofijai apskritai. Dietmaras Kamperis yra pabrėžęs, kad mūsų tikrovę, tiek kiek ji, pasak Baudrillard'o juodosios diagnozės, yra paženklinta neatskiriamumu to, kas realu ir įsivaizduojama, galima laikyti idealistinių arba ankstyvojo romantizmo vilčių įgyvendinimu: tikrovę seniai determinuoja intelektas, o valdžia priklauso fantazijai, tačiau realizacijos forma – pati netinkamiausia, nes yra neišmintinga ir iliuziška[8]. Tai pasakytina ir apie kitas didžias filosofijos istorijos teoremas – *coincidentia oppositorum* ir mistinis neskiriamumas iškilo šiuolaikiniame funkciniame savitapatumo kaip ciniško pakeičiamumo ir banalios indiferencijos pasaulyje, o apokatastazė įgyvendinta kaip galimybė disponuoti viskuo, kas yra buvę, – ir tokią seniai įvykusią blogą realizaciją reikia manyti turėsiant ir Heideggerio „kitą pradžią". Tada šiuo metu konstatuotina dialektika būtų ne tik neatskleista, bet ir tolima nuo filosofijos: tuo, kad jos realizacija nueis ne tuo keliu. Baigiamosios tezės visos teisingos, bet kad jos būtų įgyvendintos – niekur nematyti.

Tada tik lieka klausimas, kaip šias išvadas aiškinti: ar kaip didžiulę nelaimę, ar kaip įspėjimo ženklą? Mano nuomonė tokia: tikėtina, kad ne realizacijos nepasisekė, o patys norai buvo fatališki. Išganingi vaizdiniai visai neturi pirma virsti nevykusiais tikrovės reiškiniais – jie gali tokie pasirodyti pačios realizacijos metu. O tada reikėtų nustatyti, kodėl taip yra? Kas tuose išganinguose vaizdiniuose iš esmės klaidinga? Kokia jų bendroji struktūra dėl to kalta? Kokiõs struktūros neatsisako ir Heideggeris?

---

[8] Plg. Dietmar Kamper, „Die Phantasie an die Macht? Skeptische Überlegungen zur Macht der Phantasie". – *Zur Geschichte der Einbildungskraft*, München, 1981, 21–38.

3. *Ar kvadratas – visai kitoks mąstymas?*

Tiesiog stebina, kad Heideggerio įsivaizduojamas būsimasis pasaulis – kad ir ką apie jį galvotume – turi būti toks, kuris neišeina iš vienovės ir visuotinumo vėžių. Stebiesi pirmiausia todėl, kad jau vien dėl to pretenzijos į „visai kitokį mąstymą" nepagrįstomis – galų gale tradiciniam mąstymui nebuvo nieko būdingesnio, kaip vienovės ir visuotinumo bruožas, – ir, antra, kad modernusis mąstymas jau seniai stengėsi sutraukyti vienovės pančius ir kaip tik šia kryptimi tikėtini kitokio mąstymo kontūrų. Ar čia nesama atpildo už tai, kad Heideggeris iš tikrųjų niekada nebuvo teigiamai nusiteikęs modernybės atžvilgiu?

Heideggeris mano galįs ne tik formuluoti bendrą būsimos eros apibrėžimą, t. y. pasakyti, kas sudarys jos esmę, bet ir pateikti pagrindinį visumos modelį bei pažymėti šios naujos konsteliacijas ribas ir dar kartą pareikšti, kad ir šiai naujai konsteliacijai bus būdingi visumos reikalavimai. Tą Heideggeris ir daro siūlydamas savo kvadrato teoremą. Žemė ir dangus, dievybės ir mirtingieji – tai, o ne kas kitas, yra kertiniai pasaulio žaidimo akmenys. Ir tai yra žaidimas, vykstantis šiais kertiniais ženklais pažymėtoje erdvėje.

Aš neneigiu, kad vienovės varžtai šiame procese jau gerokai atsipalaidavę. Šiuolaikinis polinkis į pliuralizmą paliko pėdsakų ir šioje koncepcijoje. Minėtasis kvadratas išties yra daugybiškas, tik – ir tai yra esminga – daugybiškas jis iš pat pradžių yra ne laisvos pliuralybės, o elementų *paklusimo* visumai prasme. Heideggeris atsisakė tik visumos viešpatavimo vaidmens arba nustūmė jį į šalį, bet neatsisveikino su visumos struktūra pačia savaime; priešingai, jis ją kaip tik išsaugojo ir atnaujino nekaltai atrodančia forma. Šiuolaikinė daugybiškumo patirtis paliko vien refleksą, tačiau nebuvo

iš esmės priimta. Sunku nematyti, kad senasis kosmologinis mąstymas čia grįžta nauju pavidalu. Suprantama, tetrados ne taip prievartauja kaip triados, bet visumos aspektas būdingas ir joms. Kad ir kokias teorijas imtume – apie elementus ar *characteristica universalis*, Aristotelio mišriąją logiką ar Heideggerio kvadratą, – vis tiek postmetafizika yra metafizika.

Taip pat ir tai, kad Heideggeris be didesnių ceremonijų geba kalbėti apie Dievą, kuris dar galįs mus išgelbėti, rodo, jog naująjį pasaulį jis įsivaizdavo kaip vieningą ir visuotinį: juk tik šiai sąlygai galiojant įmanoma jį kurti *vienam* Dievui. Atidžiau įsižiūrėjęs pamatai, kad Heideggeris viską suvokia akivaizdžiai vienoviškai. Dabartį jis suveda į *vieną* sąvoką – į techniką; jis kalba apie *tą* šuolį, *tą* įvykį, *tą* Dievą. Galų gale šis polinkis į vienovę ir visybę išryškėja ir istorijos bei epochų sampratoje; apie tą polinkį čia sakome, kad jis Heideggerio pažiūrose yra senas ir problemiškas, kad ji autorių sieja su metafizika ir skiria nuo postmodernybės.

Aš įvedžiau į žaidimą formulę „Heideggeris nori per daug, bet daro per mažai". Pasistengiau parodyti, ką reiškia *daro per mažai*, kai Heideggeris kalba apie visai kitokį mąstymą. Negalima apeliuoti į kitokybę ir palikti neliestas tradiciškiausias struktūras. Kad Heideggeris daug nori, nėra jokių abejonių: jis turi galvoje naują būties istorijos epochą (naują didžiąją epochą palyginti su visa metafizikos epocha, ne šiaip sau pavienes jos situacijas). O kad tai yra per daug, išaiškėja dabar: jo idėjos neįmanoma įgyvendinti tol, kol neįveikta visybės okupacija; toks epochos vaizdinys savo ruožtu yra – itin problemiškas – visybės mąstymo produktas. Epochos – tai raidės, kuriomis visybės mąstymas rašo istoriją. Taigi jau pradinės tezės yra tik tariamai „visai kitokios"; iš tikrųjų jos reiškia tąsą. Ne sprendimo idėja, o jau pati problemos užuomazga rodo, kaip Heideggeris liko

sukaustytas tradicinio vienovės ir visybės mąstymo. Tačiau iš čia visomis kryptimis driekiasi keliai į postmodernybę.

Taigi istorijos konstrukcijos skiriasi iš esmės. Tas skirtumas toks ir turi būti, nes glūdi pačiose ištakose. Visybės mąstytojas turi samprotauti remdamasis aiškiai apibrėžtomis epochomis ir todėl, kai randasi naūja, privalo tuoj pat galvoti apie visai kitą epochą. Daugybingumo mąstytojas nusiteikęs kitaip. Tai, kas dabar vyrauja, jam gali būti jau seniai egzistavę užuomazgomis, vienur kitur gali pasitaikyti kaip pavieniai atvejai, o koncentruočiau – ne per seniausioje modernybėje. Jo žvilgsnis į istorijos procesą yra ne blokinis, o tinklinis, konsteliacinis. Jis pripažįsta sampynas, persisluoksniavimus, vyraujančias konsteliacijas. Jis mąsto ne vienareikšmiškai ir ne moderniai linijiškai, o postmoderniai polifoniškai.

Išvada tokia: Heideggerio postmetafizika ir Lyotard'o postmodernybė grindžiamos iš esmės priešingomis vizijomis. Heideggeris tebesilaiko monistinio–holistinio mąstymo ir būsimąjį pasaulį, jo formą ir struktūrą vėl projektuoja kaip vienovę ir visybę, tik dabar tie požymiai kiek prislopinti ir nemanoma, kad turi vyrauti. Heideggeris aiškiai ir galutinai atsisakė minties, kad mes galime daryti ir lemti šį pasaulį. Tai svarbus žingsnis. Tačiau tebegyvuoja esminė prielaida, kad šis naujas pasaulis, kad ir iš kur jis rastųsi, vėl bus visuotinai apibrėžtas. Ir tai yra didelis trūkumas. O Lyotard'as, kuriam, kaip ir Heideggeriui, darymo ideologija yra svetima, naująją situaciją supranta kaip esminio daugybingumo ir heteromorfijos konsteliaciją, kurios nebeįmanoma suvokti klasikinėmis vienovės ir visybės formomis. Jam, postmodernistui, pateikti tam tikrą visumos struktūrą, savaime suprantamą metafizikui ir postmetafizikui, būtų *proton pseudos*. Šiuo atžvilgiu, kad ir kokių būtų panašumų ir impulsų (kurie, aišku, visada remiasi savęs vertimu savo

paties konceptu), tarp jų nėra nieko bendra, negali būti jokio sutarimo ir negresia jokia galimybė vieną supainioti su kitu. Postmodernybė ir postmetafizika yra viena kitai priešingos koncepcijos – ne seserys ir anaiptol ne dvynės.

ANTRAS INTARPAS: *postmodernybė* versus *technologijų amžius*

Konkurencinga dabarties diagnozė postmodernybės teoremai sudaro priešpriešą tezei apie technologijų amžių. Pasak pirmosios diagnozės, reikia įveikti monistinį modernybės pobūdį, kuris, beje, daugeliu atžvilgių buvo techninis, o pasak antrosios, – mes pereiname į aukštesnę technologinę šios techninės modernybės formą, nes šiais laikais visi tikrovės procesai technologizuojami ir vien tik technologija dar atveria tikslingos ir veiksmingos intervencijos galimybes. Kadangi Lyotard'as savo veikale *Postmodernus būvis* kaip tik ir aptaria naująsias technologijas, į šią temą dabar ir pasigilinsime. Be to, ji irgi atskleidžia skirtingas Heideggerio nuostatas. Juk ir Heideggeris svajojo apie laikus, kai nebus techninio–technologinio dominavimo. Aš iš pradžių apibūdinsiu kai kuriuos numanomus postmodernybės ir technologijų amžiaus santykius, paskui nurodysiu skirtumus ir galiausiai pateiksiu postmodernybės ir technologijų amžiaus sąveikos modelį.

1. Postmodernybės ir technologijų amžiaus santykiai – kontroversiškas žvilgsnis

Postmodernybės ir technologijų amžiaus saitai vertinami trejopai: neigiamai, teigiamai ir kritiškai. Jie laikomi

neigiamais, kai postmodernybė prilyginama neokonservatyvizmui, o šis be jokių išlygų tapatinamas su technologijų plėtote; toks požiūris, bent tam tikrą laiką, buvo būdingas Habermasui[1].

Postmodernybės ir technologijų amžiaus ryšius *teigiamais* laiko tie, kurie įžvelgia postmodernybę, kaip universalių komunikacijų epochą, reiškiantis ne vien kultūrose, bet ir žmogaus santykyje su materija, su kosmoso, o kompiuterinę technologiją suvokia kaip proveržį į šią komunikaciją; tokios nuomonės yra Ihabas Hassanas, amerikiečių postmodernistas, postmodernybę suprantantis kaip „naująjį gnosticizmą", kaip senos svajonės informacinių technologijų pagrindu paversti materiją šviesa arba dvasia išsipildymą[2], o tai jis aiškina remdamasis Marshallo McLuhano kalba apie „technologines Sekmines"[3].

Minėtus ryšius *kritiškai* vertina ir tie, kuriems postmodernybė nors ir atrodo rimtas reiškinys, o ne vien gryna regimybė, tačiau, antra vertus, to reiškinio postmodernistinė savimonė esanti tariama. Kultūros dalykai, neva matomi pirmame plane, iš tikrųjų yra kitų, grynai technologinių pokyčių atspindys; tokią pažiūrą gina amerikiečių komparatyvistas Fredricas Jamesonas, kuris vis dėlto turi vilčių,

---

[1] Plg. Jürgen Habermas, „Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik". – J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 30–56, čia atitinkamai 49 ir 36.

[2] Plg. Ihab Hassan, „THE NEW GNOSTICISM: Speculations on an Aspect of the Postmodern Mind". – I. Hassan, *Paracriticisms. Seven Speculations of the Times*, Univ. of Illinois Press, 1975, 121–147. Viename vėliau paskelbtame straipsnyje Hassanas trumpai drūtai teigia: „Postmodernizmą gimdo technologinės sąmonės ekspansija, tam tikras XX a. gnosticizmas, kuriam talkina kompiuteris ir visos mūsų įvairios komunikacijos priemonės (taip pat ir ta mongoloidinė priemonė, kurią vadiname televizija)". („The Question of Postmodernism". – *Bucknell Review*, 25, (1980), 117–126).

[3] Hassan, „THE NEW GNOSTICISM", 122.

kad postmodernizmas galįs išlaisvinti ir kritinius, prieš technologijų procesą nukreiptus, potencialus[4].

Be abejonės, technologijų modernėjimas sudaro faktines prielaidas postmodernybei plėtotis. Tai, kas heterogeniška, oro susisiekimo ir telekomunikacijų amžiuje neteko atstumų, o nevienalaikių reiškinių vienalaikiškumas tapo nauja realybe. Technologijų aspektas svarbus ir postmoderniajai realybės (arba irealybės) patirčiai. Tai turėdamas galvoje, Baudrillard'as kalbėjo apie tikrovės „kibernetinę stadiją"[5]. Postmodernybės ontologija irgi rodo esant sutapimų su naujosiomis technologijomis. Kaip šios technologijos pagrindinėmis kategorijomis pavertė tokias sąvokas kaip komunikacijų tinklai, momentiškumas, virtualybė, taip ir postmodernioji ontologija ištisai vartoja persmelkimų, šuolių, dirginimų (iritacijų) sąvokas. Jų supanašėjimas su teleontologija kai kada net stulbina.

Tačiau visi tie atitikmenys vis dėlto dar neįrodo, kad abu aiškinimo modeliai ir iš esmės sutampa ir kad postmodernybė tėra vien neaiški suvokimo forma to, kas šviesioms galvoms ryškėja kaip technologijų amžius. Minėtieji atitikmenys liečia tik dalinius reiškinius, bent postmodernybės požiūriu, todėl, turėdami galvoje čia plėtojamą postmodernybės sampratą, į juos turime žvelgti kiek kitaip.

---

4 Plg. Fredric Jameson, „Postmoderne – Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus". – *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, hrgs. von Andreas Huyssen, Klaus R. Scherpe, Reinbek, 1986, 45–102, čia 50 ir 89, taip pat 81–82 ir 99–100. Panašiai buvo kalbama ir straipsnyje „Postmodernism and Consumer Society". – *Postmodern Culture*, hrgs. von Hal Foster, London–Sydney, ²1985, 111–125.

5 Jean Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, München, 1982, 117.

2. *Postmodernybė* versus *modernybė ir vėlyvoji modernybė*

Architektūros pavyzdys gerai apibūdina visumą. Postmoderniojoje architektūroje, kaip aiškinome ketvirtame šios knygos skyriuje, yra daug kas užkoduota, ji vartoja daug kalbų. Tačiau viena kalba – šiuolaikinė – yra tiesiog būtina. O tai yra kalba, kuri šiuolaikiškumui suteikia technikos jėgą ir grožį. Buvo nurodoma, kaip Le Corbusier giria „inžinerinę estetiką", o Gropius „meną ir techniką" teigia esant „naująja vienove"[6]. Postmodernybė visiškai implikuoja techninį arba technologinį dabarties aspektą, tiesa, tik kaip elementą, tačiau vis dėlto privalomiausią.

Nors modernybė čia iškyla šiek tiek pakitusi, pernelyg sureikšminta, įgavusi fantastiškų ir žaismingų bruožų – ne kaip technika, o kaip *high-tech*, – bet tai visiškai atitinka perėjimą nuo technikos prie technologijų amžiaus. Pati technika, pasukdama mikroelektronikos link, pasidarė palyginti žaisminga ir iškili, ir tokią ją mums rodo šiuolaikinė architektūra.

Vadinasi, postmodernizmas technologinio dabarties aspekto ne tik neatmeta, bet jį pripažįsta ir priima pačia aktualiausia forma. Tiktai postmodernioji architektūra, be viso to, atskleidžia ir kitas orientacijos galimybes. Technologinė kryptis yra būtina, tačiau vis dėlto ji tėra tik *viena* iš kitų galimų ir atsižvelgtinų orientacijų.

Ši pliuralizacija reiškia esminį pokytį savaime suprantamo technologinio mąstymo atžvilgiu. Tai reiškia šio mąstymo išorinę reliatyvaciją ir vidinį susilpninimą, bent

---

[6] Plg. šios knygos ketvirto skyriaus 27 ir 29 išnašas. Vertinant šiuolaikinę technikos ir architektūros siejimo programą ir jos vykdymo formą, labai pravers Frankfurto parodos katalogas *Vision der Moderne. Das Prinzip Konstruktion*, hrsg. von Heinrich Klotz, München, 1986.

tokiu mastu, kiek technologinis mąstymas gali pretenduoti į išimtinumą, nesvarbu, atvirai ar užmaskuotai. Todėl „technologijų amžiaus" atžvilgiu „postmodernybė" yra platesnis aiškinimo modelis, kuris, įimdamas technologinį aspektą, pripažįsta ir kitus. Ir tai reiškia ne vien draugišką papildymą, tai yra esminė korektūra. Pagrindinis modelis yra kitas. Savo esminį bruožą, daugybingumą, postmodernybė priešpriešina ir „technologijų amžiaus" monokultūrai.

Postmodernybės ir technologijų amžiaus skirtumus, postmodernybės nenorą kaip nors suabsoliutinti technologijas galima pagrįsti dar labiau gilinantis į architektūros diskursą, sakysim, atribojant postmoderniąją architektūrą nuo vėlyvojo modernizmo architektūros[7]. Pastarajai priskiriama ta architektūra, kuri – kaip ir postmodernioji – techninį aspektą traktuoja ir inscenizuoja kaip technologinį (taigi jį išreiškia stipriau ir iš dalies žaismingiau, prisiminkime, pavyzdžiui, Pompidou centrą Paryžiuje), bet – kitaip negu postmodernioji – *ištisai* laikosi šio technologinio modelio, vadinasi, reiškiasi ne daugiakalbiškai–postmoderniai, o vienkalbiškai–technologiškai kaip būdinga vėlyvajam modernizmui. Ši architektūros tendencija struktūriškai tiksliai atitinka tezę apie technologijų amžių, tad konkuruojantys bendrosios situacijos aiškinimo modeliai – postmodernybė ir technologijų amžius – grynai architektūros požiūriu skiriasi vienas nuo kito kaip postmodernybė ir vėlyvoji modernybė[8]. Matyt, skirtumas tarp technologiškai vienoviško ir

---

[7] Tokią ribą brėžia Charlesas Jencksas. Plg. jo veikalą *Die Sprache der postmodernen Architektur. Die Entstehung einer alternativen Tradition*, Stuttgart, ^{2}1980, 133; žr dar: Ch. Jencks, *Spätmoderne Architektur. Beiträge über die Transformation des Internationalen Stils*, Stuttgart, 1981, 7–8, 10 ir tt.

[8] Įdomu tai, kad vėlyvajame modernizme vykstanti technologijų aspekto hipertrofija stačiai gali provokuoti posūkį į postmodernizmą. Pasiekęs kraštutinumą, technologizmas ima priešintis savo absoliutizacijos manijai.

postmoderniai pliuralistinio projektavimo buvo jaučiamas taip stipriai, kad prireikė į tai atsižvelgti įvedant naują „vėlyvosios modernybės" terminą.

3. *Postmodernioji filosofija* versus *technologijų amžius*

Taip pat ryškiai, net dar ryškiau nuo technologijų amžiaus postmodernybė skiriasi filosofijoje. Lyotard'as savo koncepciją apie postmodernybę išplėtojo 1979 m. parašytame programiniame veikale priešindamasis technologijų amžiaus mąstymui, o dar labiau ją išryškino 1983 m. veikale *Ginčas*.

Postmoderniame būvyje Lyotard'as remiasi faktu, kad naujosioms ryšių technologijoms būdingas vienodumas. Informatikos viešpatavimas kuria sąlygas, kurioms esant bus priimtinas tik toks pažinimas, kurį galima perduoti informacijos kvantais. „Bendra transformacija pakeitė ir pačią žinojimo prigimtį. Žinojimas gali prisitaikyti prie naujų kanalų, tapti veiksnus tiktai tada, kai žinios įgauna informacinių vienetų pavidalą. Ir galima spėti, kad ta žinojimo dalis, kuriai neįmanoma suteikti šio pavidalo, bus atmetama, o nauji tyrinėjimai orientuosis į tai, kad būsimus rezultatus galima būtų pateikti mašinine kalba. ... Įsiviešpataujant kompiuteriams, atsiranda tam tikra logika, o kartu – ir preskripcijų rinkinys"[9]. Informatika filtruoja pa-

Septintajame ir aštuntajame šio amžiaus dešimtmečiuose tai pademonstravo tokios architektų grupės kaip *Archigram* Anglijoje, *Superstudio* ir *Archizoom* Italijoje. Geometrija ir konstrukcija čia virsta fikcionalizmu. Iš to darytina išvada, kad postmodernioji konsteliacija yra labiau pažengusi negu vėlyvoji modernybė. Pačios naujausios tendencijos (Forsteris ir ypač Rogersas) rodo, kad vėlyvoji modernybė vis labiau pereina į postmodernybę.

[9] Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 13/23–24; PB, 13–14.

gal savo kriterijus, paversdama juos efektyviais visuomenės tiesos matais. Atspalviai ima atrodyti nebesvarbūs, žodžių žaismas – beprasmis, neaiškumai nustoja egzistavę. Prieštaravimų nebebūtina paneigti – jie savaime išnyksta, nes pasidaro neišsakomi: ko negalima programuoti, nutylima. Taip veikia naujosios technologijos, „postindustrinėje" visuomenėje, kaip vienodinimo priemonė, naudojamos valdymo ir sistemos pajėgumo didinimo tikslais[10].

Aišku kaip dieną: postmodernybė turi priešintis šiam naujųjų technologijų poveikiui. Visais atvejais, kai imama slopinti polimorfija, postmodernistas įtaria perversiją ir eina į barikadas. Jis įsitikinęs, kad žino, ką ir kaip reikia taisyti, kad naująsias technologijas galima panaudoti kitaip – ne jų pačių stiliumi, o, jei taip galima pasakyti, postmodernia dvasia. Tam būtinos dvi prielaidos. Pirmiausia institucinė – laisvas priėjimas prie kompiuterių atminties ir duomenų bankų; paskui – labiau psichologinė, grupinė išmonė. Tada šios grupės galėtų panaudoti turimus duomenis visai kitiems dalykams nei sistemai optimizuoti ir kontroliuoti: kitiems kalbos žaidimams ir kitokiems ėjimams[11]. Taip technologinis vienodinimas būtų pergudrautas ir deaktualizuotas nauja polimorfija.

Kad ir kaip pavieniais atvejais realizuotųsi ši 1979 m. Lyotard'o numatyta perspektyva, ją pačią pagrįstai galima vertinti skeptiškai[12]. Be to, ir pats Lyotard'as 1983 m. nieko panašaus nebepropagavo; reikšminga yra postmodernybės

[10] Todėl Lyotard'as aiškiai atsiriboja nuo Bello „postindustrinės visuomenės" koncepcijos ir griežtai stoja pirmiausia prieš Luhmanno sistemos teoriją.

[11] Tokia yra veikalo *Postmodernus būvis* pabaigoje nubrėžta perspektyva (107–108/192–193; PB, 163–164).

[12] Juk ką tik kritikuotoji pagrindinė yda – tik to, kas pasiduoda programuojama, selekcija – lieka visai nepaliesta; be to, ilgametė darbo patirtis su

ir technologizmo priešpriešos logika. Technologiniam vienodumui postmodernizmas lygiai taip pat atkakliai priešinasi, kaip ir bet kokiam kitam vienodumui. Kitaip sakant: kol vienodinimas veikia ribotai, neperžengdamas sektorių ribų, jam nieko neprikiši. Tada jis yra vienas iš daugelio proceso variantų; pagaliau juk kiekvienas sektorius ir kiekvienas kalbos žaidimas turi savo vienodinimo būdą. Tačiau jei technologinis modelis tampa komunikacijos modeliu *apskritai*, jei vienodinimo tipas pasidaro universalus, tada jis turi susilaukti postmodernistinės kritikos. Nebesigilinkime toliau, tai buvo Lyotard'o idėja; šį vienodinimą paskui pavyksta dar kartą šiek tiek repartikuliarizuoti vėl įtraukiant jį į heterogeniškus kontekstus. Postmodernizmas sutinka su vienodumu pre- ir postuniversalaus partikuliarizmo lygmenyje, tačiau jis yra jo priešininkas visuotiniame lygmenyje.

Visa tai reiškia štai ką: pasisakydamas prieš bet kokio tipo visuotinumą, postmodernizmas šiais laikais ypač atkakliai stoja prieš technologinį universalizmą, nes šis skinasi sau kelią visos visuomenės mastu. Jo globoje eilėraštis ir rauda, pranešimas ir himnas, analizė ir pasakojimas – viskas suvienodėja, nes tie žanrai traktuojami vien kaip informacijos formos. Keitimasis informacija – konkrečiai ir be jokių refleksijų, greitai ir be gaišaties, bitas po bito – tai ne kas kita, kaip procesas, kuriame kalba virsta parduotuve, o kalbos vartotojai ir jos turiniai – paprasčiausia preke. Postmodernioji filosofija ypač jautriai reaguoja į kalbos vienodinimą.

ekranus turinčiais prietaisais duoda pagrindą tikėtis, kad fantazija bus stingdoma, o ne ugdoma, pavyzdys – kompiuterinis menas; negana to, naujiems klausimams – tokiu mastu, kiek jie iš tikrųjų yra nauji – reikalingų specifinių dalykų duomenų bazėje dar nebūtų; to nepaisyti ir dėti viltis, kad inovacijos šiais laikais paprasčiausiai gali rastis naujai saistant tai, kas jau egzistuoja, reikštų, kad pats mokslo pažangos technologijos įsivaizdavimas yra perimtas ir remiasi tik prielaida.

Todėl technologijų plėtotės akivaizdoje ji reiškia nepasitenkinimą šiuo naujos universalios kalbos radimusi ir kalbos kritiką nukreipia prieš šį svarbų vieno diskurso viešpatavimą kitų atžvilgiu. Taip situaciją Lyotard'as apibūdino 1983 metais. Naujai universaliai kalbai, kuriamai technologijų pagrindu ir diegiamai ekonomikos sumetimais, reikia priešintis[13]: stoti prieš lūkesčių, įvykių, stebuklų eleminavimą, prieš nesulyginamumo naikinimą, prieš pseudognostinį to, kas nepermatoma, ištirpdymą telematinėse informacijos sekose[14].

Apibendrinant pasakytina štai kas: postmodernybės puolimas yra nukreiptas tiesiai į technologijų amžiaus sampratą, nes „technologijų amžius" reiškia, kad sektorinis vienodinimas – ne riba, kad matyti tendencija šiai technologikai pajungti *visus* visuomenės procesus ir kad toji technologika virs visur viešpataujančiu prasmės tipu. Postmodernybė

---

[13] Plg. veikalo *Ginčas* Nr. 251, 263. Šią Lyotard'o perspektyvą netyčia patvirtino akivaizdi nesėkmė vieno projekto, kuris buvo sumanytas Lyotard'o organizuotos postmodernaus meno parodos „Les Immatériaux" (Paris, Centre Georges Pompidou, 1985) proga. Apie trisdešimt autorių (literatų, kalbininkų, filosofų, fizikų, biologų ir kt.) tris mėnesius asmeniniais kompiuteriais buvo sujungti su centriniu duomenų kaupikliu, į kurį dalyviai turėjo siųsti savo sukurtus tekstus tam tikrais parodos temų klausimais bei reaguoti į kitų dalyvių tekstus. Pirmiausia buvo norima sužinoti apie rašymo ir mąstymo pokyčius, atsirandančius naudojant naujas komunikacijos technologijas. Rezultatas buvo beveik nulinis. Autoriai išlaikė rašymo savitumą ir išvengė komunikacinės niveliacijos. Jie arba visai nieko nesiuntė į kaupiklį, arba tai darė labai paviršutiniškai. Lygiai taip, kaip 1983 m. Lyotard'as buvo propagavęs kalbinį savitumą, jie pasipriešino parodos intencijai, norėjusiai nustatyti pirmiausia teigiamas naujųjų komunikacijos technologijų galimybes. Parodos katalogas *Epreuves d'écriture* (Paris, 1985) yra įspūdingas to atmetimo dokumentas.

[14] *Der Widerstreit*, Nr. 252. Apskritai dėl šios perspektyvos dar plg.: Jean-François Lyotard, „Appendice svelte à la question postmoderne". – J.-F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (Paris, 1984, 75–87), 84; vok.: „Rasche Bemerkung zur Frage der Postmoderne". – *Grabmal des Intellektuellen* (Graz–Wien, 1985, 80–88), 86.

kategoriškai priešinasi tai technologizmo universalizacijai, jo atviram ar užmaskuotam virsmui vieninteliu prasmės kriterijumi. Jei šiai minčiai kas nors panorėtų prieštarauti, jam nederėtų būti tokiam bekompromisiškam, koks yra pavadinimas „technologijų amžius", o, pirma, reikėtų skirti nuomonę nuo tikrovės, antra, įsiklausyti, ką byloja šis nuomonės ir pavadinimo nesutapimas: naują amžių skelbia tik tas, kas atskleidė naują pagrindinį požymį, o kas tą požymį tapatina su technologija, tas jį tokį ir turėjo galvoje. Ir jeigu jis paskui taip lengvai daro nuolaidas, reiškia, kad įvairovės klausimo jis visai nekėlė – o tuo pasakoma nemažai.

Apskritai postmodernizmas visai nelinkęs būti vien miglotu pavyzdingos technologijų amžiaus tikrovės suvokimo būdu. Veikiau priešingai: jis laiko save tikrovės įvairovės saugotoju nuo technologinio drumstimo. Niekas nesirengia neigti, kad technologijų amžius postmodernizmui yra iššūkis, bet iššūkis ne kaip konkurento, kuris tą patį daro geriau, o kaip kontrahento, kuris viską daro taip pat.

4. Ne priešiškumas technologijoms, o išimtinumo kritika

Viso to nereikia suprasti klaidingai. Su priešiškumu technologijoms tai neturi nieko bendra. Siekiama tik vieno – ginti įvairovę. Kritika yra nukreipta vien į *technologizmo išskirtinumo pretenzijas,* bet kokias – ir viešai propaguojamas, ir implicitiškai egzistuojančias. Postmodernistui svarbu, kad technologijų raida būtų – arba liktų, arba pasidarytų – suderinama su iš principo pliuralistine dabarties orientacijos sistema. Postmodernybė nepalaiko nei technologijų monopolio, nei antitechnologinių išpuolių. Ji pasisako už platesnį orientacijos spektrą, kuriame technologijos yra be galo reikš-

mingas, bet ne išimtinis matmuo. „Postmodernybė" yra platesnė sąvoka nei „technologijų amžius". Technologijai, kuri technine prasme nesusijusi su jokia vieta, vadinasi, yra absoliuti, postmodernybė numato tiksliai apibrėžtą vietą.

Toks požiūris į technologijas atitinka postmodernybės nuostatas istorijos atžvilgiu ir yra jų rezultatas. Juk pati postmodernybė radosi kaip neigiama reakcija į monopolistines pretenzijas, ypač į šiais laikais pagrindinį monopolistinį mokslo ir technikos užmojį įsiviešpatauti pasaulyje[15]. Todėl mokslinė ir techninė orientacija gali būti tik viena iš daugelio. Tačiau, antra vertus, ši orientacija postmodernybei turi likti ypač svarbi, nes pagrindinis revizijos potencialas naujųjų laikų pretenzijų atžvilgiu kilo kaip tik mokslinio racionalumo šio šimtmečio „pagrindų krizės" metu. Tad abu komponentai priklauso postmodernybei: šioji užbaigia scientistinę orientaciją, bet išsaugo mokslinio ir techninio racionalumo svarbą. Atsiriboja ji tik nuo naujaisiais laikais besitęsiančių arba inercinių formų, tokių kaip poistorės, vėlyvosios modernybės, postindustrinės visuomenės teoremų. Šios visos remiasi vieninga, t. y. dabartį ir ateitį lemiančia technologijų paradigma, ir yra ne kas kita, kaip vienodinimo teoremos, technologijų pirmumo koncepcijos, teigiamos

[15] Tai aiškinome trečiame knygos skyriuje. Šiame kontekste įdomu, kaip Ulricho Becko „kelias į kitą modernybę" sutampa su čia plėtojama samprata (Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M., 1986). Pramoninė visuomenė, kuri pasinešusi toliau rašyti technologijų amžiaus teoremą, Beckui yra pusinė modernybė (360 ir tt.). Dabartinis tolimas nuo monopolijų, kurios buvo būdingos šiai pramoninei visuomenei, reiškia ne šiuolaikinių specifinių, o šiuolaikinių atsilikusių monopolijų ardymą, vadinasi, tai yra ne atsisveikinimo su modernybe procesas, o, priešingai, tolesnis modernybės plėtojimas. „Monopolijos žlunga, bet jos negriauna pasaulių." (370) Pereinant iš technologijų amžiaus į postmodernybę, numetamas naujųjų laikų balastas, bet neatsisakoma modernybės laimėjimų.

status quo teoremos[16]. Tai nesuderinama su postmodernia principinio pliuralizmo vizija[17].

5. *Postmodernybės ir technologijų bendradarbiavimo modelis*

Tad kaip postmodernybė, kuri priešinasi techno–logikos absoliutinimui, įsivaizduoja teisingą santykį su technologijomis? Pagrindinė nuostata yra aiški: šiapus išimtinumo technologijos pripažįstamos svarbiomis, tačiau vyrauti jos gali tik pavieniuose sektoriuose. Kritinis lygmuo yra ne technologijų naudojimas, o išankstinė technologinė percepcija tokių reiškinių sričių, kurios iš prigimties nėra techno–logiškos, todėl technologijų požiūriu išsigimsta. Pavyzdžiui, Thierry Chaput labai teisingai pastebėjo, kad dviračių sporto profesionalo Francesco Moserio pasiektas studentų pasaulio

---

16 Gehleno poistorei „koegzistencijos pagrindą" sudaro „gamtos mokslų, technikos ir pramoninės gamybos bendradarbiavimas", t. y. technologijų sindromas (Arnold Gehlen, „Ende der Geschichte? – A. Gehlen, *Einblicke*, Frankfurt a. M., 1975, 115–133, čia 120); Lévi-Straussas, kurdamas savo tipišką postmodernų konceptą visiems reiškiniams paaiškinti, rėmėsi nauja visuotine informacijos paradigma (plg. Clode Lévi-Strauss, „Geschichte und Dialektik". – C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M., 1973, 282–310, čia 307 ir t.); Bellas postindustrinę visuomenę, kuri pirmiausia orientuojasi į „intelektines technologijas", atvirai vadina „technokratine" (Daniel Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt a. M.–New York, 1985, 43 ir tt. bei 251).

17 Būtina pabrėžti, kad šio skirtumo esama ne tik tarp begalės kritikų, kurie, kovodami su postmodernybe, iš tikrųjų vien rodo savąjį difuzinį postmodernybės konstruktą, bet ir tarp tokių rimtų postmodernybės teoretikų, kaip, sakysim, Ihabas Hassanas. Pastarojo patetiškas žavėjimasis informacinėmis technologijomis ir kosminiais mastais priskirtinas veikiau vėlyvajai modernybei nei postmodernybei, ir jau tas faktas, kad „naujasis gnosticizmas" yra vienovės vizija ir dar tokia, kuriai vis labiau išryškėję ištisinio „peršviečiamumo" siaubo aspektai nekelia jokio įspūdžio, rodo, ko gero, tradicinį, o ne postmodernų statusą.

rekordas turi įeiti ne į sporto, o į technologijų istoriją, nes per daugiau nei metus trukusį pasirengimą kompiuterinės programos parengė atleto pajėgumo optimizavimo grafiką ir vaikiną pavertė klusniu šlovės prognozių plano vykdytoju[18]. Tai yra reiškinio, vadinamo asmeniniu laimėjimu, technologinė perversija; sporte tie dalykai aktualūs ir dabar[19]. Panašią, jau į elementarias zonas įsiskverbusią gyvenamojo pasaulio technologinę absorbciją galima pastebėti iš to, kaip reaguoja iš Užatlantės į Vieną atvykę svečiai, apsilankę jauno vyno saugykloje: kai tik vidaus kieme dvelkteli vėjelis, jie tuoj prašo išjungti oro kondicionierių – taip smarkiai gamtą jiems yra užgožę technologiniai surogatai. Heideggeris mums padėjo suprasti, kad technicizmas reiškiasi ne tada, kai naudojamasi techniniais instrumentais, o – platesne ir svarbesne prasme – tada, kai technika sustruktūrina visą suvokimą, mąstymą ir veiksmus.

Čia prasideda postmodernusis mąstymas (beje, nekartojantis Heideggerio apibendrinimų). Jis skiria sritis, kurios iš prigimties yra technologiškos, ir sritis, kurios tokios nėra, bei reikalauja skirtingos praktikos. Jis nesutinka, kad techno-logika būtų automatinama. Tik jei kokios nors sritys pačios savaime turi technologišką struktūrą, tada leistinas ir technologijų taikymas. O netechnologiškoms sritims technologinių procedūrų taikyti nederėtų. Ir be šitų sričių lieka užtektinai erdvės technologijoms diegti, nes ir netechnologiškuose sektoriuose esama technologiškos struktūros zonų, kur tokios procedūros tinka. Tiktai reikia

[18] Thierry Chaput, „Le petit vélo de Francesco. Étude d'un cas d'homme-prothèse". – *Modernes et après. Les Immatériaux*, hrsg. von Élie Théofilakis, Paris, 1985, 100–102.

[19] Plg. Hans Lenk, *Eigenleistung. Plädoyer für eine positive Leistungskultur*, Zürich, 1983, 48.

vengti beatodairiškos technologijų ekspansijos – ir sektorių viduje, ir tarp sektorių, – visur. Čia reikalinga tikslo refleksija. Teks atsisakyti hierarchinių vertinimų, pagal kuriuos, tarkim, klasikinio modernizmo požiūriu, vertingas bus tik technologinis aspektas, o, vertinant romantiniu antimodernistiniu požiūriu, žmogiška bus tik tai, kas netechnologiška. Šį bergždžią ginčą nutraukia postmodernistinė dalykinė diferenciacija. Technologijos iš puošmenos virsta instrumentu. Todėl vietoj alternatyvaus požiūrio į postmodernybę ir technologijų amžių radosi postmodernybės ir technologijų bendradarbiavimo modelis. Technologijos įsikomponuoja į pliuralistinę postmodernybės orientacijos sistemą.

Šį keitimąsi galima pailiustruoti dviejų garsių architektų pasisakymais: Le Corbusier gyrė okeaninius garlaivius, tuos grynai techninės minties kūrinius, kaip universalumo, įsikurti ir gyventi tinkamus pavyzdžius, kaip „pirmą etapą, paverčiant tikrove naują dvasią atitinkantį pasaulį“[20]. Tai buvo itin modernūs ir akivaizdžiai technokratiški žodžiai. Paolo Portoghesi's, vienas ankstyviausių postmodernizmo architektų, gyrė kaip modelį kitą laivo ir konstrukcijos tipą – anuos didelius japonų burlaivius, kurių bures reguliuoja elektronika[21]. Abiem architektams technologijos turėjo intelektinę funkciją. Ši dispozicija įprasmina perėjimą iš modernybės į postmodernybę, tokią, kuriai, matyt, lemta ilgai gyvuoti. Neatrodo, kad čia kas nors keistųsi. Jos akcijų kursas nepaliaujamai kils.

---

[20] Plg. Le Corbusier, *Ausblick auf eine Architektur* (pranc. originalas: *Vers une Architecture*, 1922), Braunschweig-Wiesbaden, [4]1982, 86.

[21] Plg. Paolo Portoghesi, „Die Wiedergeburt der Archetypen". – *Arch+*, 63/64, 1982, 89–91, čia 91.

VIII skyrius. GINČAS, ARBA POSTMODERNISTINĖ TEISINGUMO KONCEPCIJA

Remdamasis Lyotard'o veikalu *Postmodernus būvis*, plėtojau postmodernybės sampratą, kuri, kaip man atrodo, yra gyvybinga ir kurią stengiausi pagrįsti aname skyriuje. Dabar pagrindinį dėmesį skirsiu Lyotard'o veikalui *Ginčas*, kuris parašytas vėliau ir yra filosofiškai brandesnis. Mėginsiu jį išsamiai aptarti ir kritiškai įvertinti. Tai padės atkleisti problemas, kurias ketinu gvildenti šiame skyriuje.

1. *Kalbos žaidimų santykiai: ginčas ir disensas*

Ginče išplėtotą koncepciją galima laikyti *Postmoderniame būvyje* nebaigtos problemos sprendimu. Aname veikale Lyotard'as pabrėžtinai agresyviai kėlė kalbos žaidimų santykių temą. Kalbos žaidimų heterogeniškumas veda prie trinčių ir konfliktų. Kalbos laukas suprantamas ne kaip scena, kur skamba daugiabalsė giesmė, o kaip kovos arena. „Kalbėti reiškia kovoti (rungtyniavimo prasme), o kalbėjimo aktai priklauso bendrosios agonistikos sferai"[1].

---

[1] Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 23/40; PB, 29.

Su šia nuostata yra susijusi tezė, kad socialinį saitą sudaro kalbos žaidimų daromi ėjimai[2]. Visuomenė – tai kalbos praktikų ansamblis. Iš to aiškiai matyti, kokiu svarbiu laikomas pasirinktasis kalbinis filosofijos aspektas. Jei kalbos esmę iš tikrųjų sudaro agonistinė struktūra, tai turi egzistuoti ir pagal jos modelį suprantama visuomenė, ir ji turi juo labiau egzistuoti, juo labiau artėja prie savo idealo. Tačiau ar tai neveda prie maišaties ir visiško susiskaidymo? Ar čia išvis dar galima galvoti apie kokią nors visuomenei reikalingą vienovę šiapus visiems bendros privilegijos.

Lyotard'as savąją kalbos žaidimų teoriją kūrė pirmiausia turėdamas galvoje ne visuomenę, o žinojimą. Ar atsiranda čia kokių nors modifikacijų? Veikiau ne, nes žinojimo tikslu postmodernizmas laiko ne konsensą, o disensą. Ir tai yra ne vien deklaracija, bet visai normalus dalykas. Lyotard'as pažymi, kad „postmodernus mokslas sutelkia dėmesį į neišsprendžiamus dalykus, į valdymo preciziškumo ribas, kvantus, dėl neišsamios informacijos kilusius konfliktus, fraktalus, katastrofas, pragmatinius paradoksus „ir kad dėl tos priežasties „naujuoju legitimacijos modeliu" jis primygtinai siūlo laikyti „skirtybę, kuri traktuojama kaip paralogija"[3]. Jis nedviprasmiškai sako: „Vėl pradėdami nuo pragmatikos apibrėžimo, dabar turėtume pabrėžti nesutarimą"[4]. Knygos pabaigoje akcentuojama, kad žinojimo modelį reikia laikyti kartu ir visuomenės modeliu. Diskusijų tikslas yra ne konsensas, o paralogija[5]. Turima galvoje į pastarosios pagrindinę idėją orientuota visuomenė. Dar kartą klausiu: ar visuomenę galima grįsti skirtybėmis, nukrypimais, para-

---

[2] Cit. veik., 24/41; PB, 29.

[3] Cit. veik., 97/172–173; PB, 146–147.

[4] Cit. veik, 99/176–177; PB, 150.

[5] Plg. cit. veik., 106/190; PB, 161.

logija? Ar kokia nors visuomenė gali gyvuoti paradoksalaus konsenso pagrindu, tuo, kad jos esmę sudaro disensas?

Tai, kad Lyotard'as problemas kelia remdamasis kalbos žaidimų filosofija, galima paaiškinti dvejopa nuojauta: kad visuomenė neturi ir negali turėti aukščiausios instancijos bei visuotinės taisyklės ir kad tokį būvį paradigmatiškai galima įrodyti kalbos pagrindu. Todėl šią visuomenės koncepciją kalbos žaidimų filosofija grindžiama ekspozicija įstengia ir paaiškinti, ir legitimuoti. Filosofijos „linguistic turn" („kalbos posūkis į kalbą") sudaro ir Lyotard'o atgręžties į kalbos išgales erdvę[6], tačiau lemiama atgręžčiai yra ta esmė, kurią galima perimti iš kalbos analizės: tai aukščiausios rūšies ir visuotinės taisyklės nebuvimas. Kalbos fenomenologijos požiūriu akivaizdu, kad nėra aukščiausios diskurso rūšies, įstengiančios kitas pakeisti ar bent normuoti. Nė viena rūšis neapima visų kitų, nė viena nėra kitų atžvilgiu „teisi". „Nėra jokio pagrindo tikėti, kad galima nustatyti metapreskriptyvus, bendrus visiems kalbos žaidimams"[7]. Ir tai tiesiogiai tinka filosofinei visuomenės interpretacijai:

---

[6] Šia proga nukrypsime nuo pagrindinės temos. Priekaištaujama, kad Lyotard'as, nors ir remiasi Wittgensteino kalbos žaidimų teorema, bet darąs tai visai klaidingai (vienas pavyzdys iš daugelio: Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Paris, 1984, 145 ir tt.). Wittgensteinas teoremą traktavęs kitaip. Jos pagrindu jis išryškinąs kaip tik socialinio aspekto taisyklingumą, o ne jo varžybišką taisyklių naikinimą. Wittgensteino atžvilgiu tai yra, be abejonės, teisinga, tačiau kaip Lyotard'o kritika akivaizdžiai netinkama. Pirma, Lyotard'as niekada neteigė, kad teoremą imąs tokią, kokią išplėtojo Wittgensteinas, priešingai, jis nuolat užsimena, kad pateikiąs savo minties versiją, ir to jis neslėpė atvirai kritikuodamas Wittgensteiną (plg. Jean-François Lyotard, „'Nach' Wittgenstein"). – J.-F. Lyotard, *Grabmal des Intellekttuellen*, Graz–Wien, 1985, 68–74). Ir, antra, dar reikėtų patikrinti, kuri samprata yra adekvatesnė arba produktyvesnė. Wittgensteino teorija apie taisyklių kilmę ir nuokrypius, aiškus daiktas, turi savo silpnybių, ir būtų ne pro šalį pasvarstyti, ar nebūtų naudinga ją papildyti kaip tik Lyotard'o konceptu.

[7] *Das postmoderne Wissen*, 105/188; PB, 159–160.

„Socialinė pragmatika ... yra monstras, kuriame sluoksniais gula įvairių (denotatyvinių, preskriptyvinių, performatyvinių, techninių, įvertinamųjų etc.) pasakymų heteromorfiškų rūšių tinklai"[8]. Todėl „paralogija" ir „disensas" Lyotard'o visuomenės koncepte nuosekliai virsta pagrindinėmis sąvokomis.

Taip atsitinka paskutiniame knygos skyriuje, kur diskutuojama su Habermasu. Lyotard'as atkreipia Habermaso dėmesį į tai, kad diskurso etika, kurios pagrindinė sąvoka yra „konsensas", turi būti grindžiama tikro daugybingumo varžytuvėmis, nes tą konkurenciją ji teoriškai jau iš anksto nustatė, priėmė kaip premisą. „Kad visi kalbėtojai gali susitarti, kokie metapreskriptyvai ir taisyklės yra universalūs ir taikytini visuose kalbos žaidimuose, nors yra aišku, kad pastarieji yra heteromorfiški ir kiekvienas jų laikosi savo pragmatinių taisyklių", yra ne nekalta, o sunkių padarinių turinti iliuzija[9]. O kita iliuzija glūdi prielaidoje, jog konsensas esąs šis tas daugiau nei diskusijų būsena, kad jis esąs jų tikslas – „paralogijos paieškos"[10]. „Konsensas" – tik tam tikrų, o ne visų kalbos žaidimų ir metodų principas. Todėl konsenso kaip metaprincipo negalima nei patvirtinti, nei juo naudotis, – pirma jį reikėtų pakelti į tokį rangą.

Taigi Lyotard'o prieštara nėra nukreipta į tai, kad pasitelkus konsenso teoriją būtų reikalaujama materialių konsensų, o – kategoriškai – į tai, kad formali konsenso procedūros interpretacija atsižvelgtų į išankstinius materialius sprendimus, kuriuos ji neteisingai skelbia esant grynai formalius. Kaip tik tokią prasmę turėjo teiginys, kad tai jokiu būdu nėra pagrindimas, o tik prielaida, kai sakoma, jog esama

[8] Ten pat.

[9] Cit. veik., 106/189; PB, 161.

[10] Cit. veik., 106/189–190; PB, 163.

visiems kalbos žaidimams bendrų metapreskriptyvų. Neįsivaizduojama formali procedūra, kuri iš tikrųjų neturėtų turinio statuso ir prasmės. Ją naudodamas nepabėgsi į tariamą universalybę[11].

Veikalo *Postmodernus būvis* pabaigoje Lyotard'as savo požiūrą į Habermasą apibendrina taip: „Tikslas, dėl kurio kovojama, yra geras, bet argumentai prasti. Konsensas tapo pasenusia ir įtartina verte. Tačiau to neatsitiko su teisingumu. Taigi reikėtų siekti tokios teisingumo idėjos, kuri nėra susijusi su konsenso idėja ir praktika"[12]. Ir užbaigia žodžiais: „Taip ryškėja politika, kuriai bus vienodai svarbus tiek teisingumas, tiek nežinomybės troškimas"[13].

Lyotard'o pagrindinę intenciją, jo veikalą *Ginčas*, galima vertinti kaip vienodai teisingumui ir veržimuisi į nežinomybę įsipareigojusios politikos koncepcijos įgyvendinimą.

2. *Neišvengiamas kalbėjimo neteisingumas*

Veikalas *Ginčas* (*La Différend*), pasirodęs 1983 m. (vertimas į vokiečių kalbą – 1987 m.), yra kitokio pobūdžio ir reikšmės kūrinys negu *Postmodernus būvis*. Pats Lyotard'as *Ginčą* va-

---

[11] Šios minties neįvertino Axelis Honnethas kritikuodamas Lyotard'ą (Axel Honneth, „Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne". – *Merkur* 430, 1984, 893–902). Nesigilinant į argumentus, Lyotard'ui prikišamas „substancialistinis" diskurso etikos formalizmo „nesupratimas" (ten pat, 901). Honnethas nepastebi, kad Lyotard'as ne substancialistiškai nesupranta Habermaso, o pateikia tezę, kuri tokiai replikai neprieinama. Lyotard'o tezė kaip tik ir nurodo, kad tas formalizmas yra tariamas, kad iš tikrųjų – priešingai Habermaso savaime suprantamybei, o išties nesusipratimui – yra ne kas kita, kaip visokiomis išlygomis saistomas substancializmas. Šitos tezės iki šiol niekas nepaneigė.

[12] *Das postmoderne Wissen*, 106/190; PB, 162.

[13] Cit. veik., 108/193 PB, 164.

dino „savo filosofine knyga"[14]. Šiuo veikalu Lyotard'as laiko visus „savo ankstesnius darbus atšauktus, tai buvo tik paprasti apmatai, veikiau blogi ..."[15]. Tik čia postmodernybės tema aptariama aukščiausiu lygmeniu. Knyga stoja prieš nepaliaujamą visokių postizmų („post-šis, post-tas") antplūdį ir stengiasi pateikti „dėmesio vertą postmodernybės" koncepciją[16]. Pagal ją, kai ką reikia vertinti neigiamai – žurnalistinį postmodernizmą ir jo dubletą, lėkštai postmodernybei atsidavusią kritiką, o kai ką – teigiamai – filosofiškai nusiteikusį autorių Lyotard'ą ir filosofinio postmodernizmo idėją apskritai.

Daugybingumo temą Lyotard'as ir šiame veikale plėtoja kalbos filosofijos pagrindu, tik dabar sava, nebe į Wittgensteiną orientuota forma. Kalbama nebe apie kalbos žaidimus, o apie sakinių reguliavimo sistemas (*régimes de phrases*) ir diskursų rūšis (*genres de discours*). Šiame kalbos analizės fone Lyotard'as atskleidžia postmodernųjį pliuralizmą ir gyvenimo, veiklos bei mąstymo formų heterogeniškumą bei iš to kylančias problemas.

Sakinių reguliavimo sistemos yra, pavyzdžiui, argumentavimas, pažinimas, aprašymas, pasakojimas, klausìmas, vaizdavimas. Atitinkamiems sakiniams ir kalbėjimo aktams

---

[14] Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, 1983, viršelio nugarėlė. Dėl citavimo: šiame knygos skyriuje nuorodos į šį veikalą bus pateikiamos pagrindiniame tekste. Pavieniai skaičiai žymi (tapačių prancūziškame ir vokiškame leidiniuose) *skirsnių* numerius, o du įstrižu brūkšniu atskirti skaičiai rodo prancūziškojo ir vokiškojo leidinių *puslapių* skaičių. (Ne visi knygos pasažai skaičiuojami kaip skirsniai.)

[15] Žr.: Jean-François Lyotard mit anderen, *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin, 1985, 19. Tai tinka, žinoma, ir *Postmoderniam būviui*, kurį Lyotard'as visada vadino „proginiu darbu". Vertėjai ir kritikai elgėsi nekvalifikuotai, darydami iš jo Bibliją, kur kiekviena paskubomis mesta frazė turėjo kone amžinai galioti, kur kiekvieną žodį stengtasi perteikti kaip originale (užuot išvertus), kur į kritines pastabas žiūrėta kaip į visišką sutriuškinimą.

[16] *Der Widerstreit*, 11/12.

šios sistemos nustato tam tikras taisykles. Sakysim, pažinimas reikalauja eiti nuo įvykio prie struktūros, o pasakojimas tokio reikalavimo išvis nekelia. Diskursų rūšys yra, pavyzdžiui, dialogas, mokymas, teisimas, agitavimas. Diskursai yra kompleksiškesni už sakinių reguliavimo sistemas – jie jungia skirtingų reguliavimo sistemų sakinius. Be to, jais siekiama tam tikro tikslo; išvardintų diskursų rūšių atveju norima sužinoti, pamokyti, nustatyti, kas teisus, suvilioti. Kad tikslas būtų pasiektas, diskursais suteikia galimybę jungti vieną prie kito įvairius sakinius („jungimas") ir nuo vienų sakinių reguliavimo sistemų pereiti prie kitų.

Šiose palyginti paprastose situacijose Lyotard'as atskleidžia nepaprastas problemas. Pasirodo, neįmanoma kalbėti, nesielgiant neteisingai. Lyotard'as tai aiškina šitaip: pasakius kokį nors sakinį, jį galima tęsti įvairiai – ne tik vartojant įvairių reguliavimo sistemų sakinius tame pačiame diskurse (pavyzdžiui, į klausimą atsakant apibrėžimu arba tą klausimą kritikuojant), bet ir tęsiant pagal kitų diskursų rūšių reikalavimus, tik šiuo atveju problemos kur kas keblesnės. Pavyzdžiui, į klausimą, kas yra žmogus, galima atsakyti filosofiniu samprotavimu, sociologinės statistikos duomenimis arba įmantria kazuistika. Tačiau pasirenkant vieną tęsimo formą, neišvengiamai nukenčia kitos.

Kokią formą pasirinkti kritiniais atvejais, nėra jokių kriterijų. Nėra universalios taisyklės, kuri nurodytų, kad, kilus abejonei, visada reikia tęsti atiduodant pirmenybę štai šiai sakinių reguliavimo sistemai (tarkim, teiginiui) arba štai šiai diskursų rūšiai (sakysim, dialogui), kaip ir pavieniu atveju neįmanoma išspręsti konflikto tarp heterogeniškų tęsimo galimybių.

Tai paaiškinama pirmiausia tuo, kad skirtingos diskursų rūšys ne tik gali įvairiai reikštis, bet iš tikrųjų yra heterogeniškos. Jos nėra skirtingos tapatybės formos. Todėl ne-

įmanoma, kad viena kitą pakeistų ar pavaduotų. Tęsimo alternatyva yra sunki situacija: heterogeniškumas neleidžia eksplicitiškai pasirinkus vieną tęsinį, implicitiškai realizuoti ir kitą. Negana to, išsprendus konfliktą pagal vienos diskurso rūšies taisyklę, *eo ipso* pasielgiama neteisingai kitų konflikte dalyvaujančių diskursų rūšių atžvilgiu. Kiekvienos rūšies specifiškumas lemia, kad jai tinka tik savos taisyklės, kartu tai reiškia, kad negalimos bendros taisyklės, vadinasi, konflikto tarp skirtingų rūšių atveju panaudojus kokią nors vienos diskurso rūšies taisyklę neišvengiamai pasielgiama neteisingai. Kadangi nėra jokiõs metataisyklės, o kiekviena pretendentė į tokią taisyklę, atidžiau patyrinėjus, pasirodo esanti ne kas kita, kaip specifinė kokios nors diskurso rūšies taisyklė, konfliktų išspręsti neįmanoma, tad ir kalbant nėra teisingumo.

Įtampa neslūgsta, nes dėl tęsimo nuolat kyla ginčas. Nė vienas sakinys nėra pirmas, kiekvienas jau reiškiasi skirtingų diskurso rūšių įtampos lauke, nes formuluojant kitą sakinį kiekviena rūšis stengiasi save aktualizuoti. Jei gimstantį sakinį ji įstengia pasisavinti (interpretuodama) kaip savo tąsos logiką ir iš pat pradžių aktualizuoti, tada ji „laimi" (184). Vadinasi, tęsimo procesas vyksta nuolat kovojant ne tik esamoms, bet ir į realizaciją besiveržiančioms galimybėms, tad tikrõsios jų formos išvirkščioji pusė visada yra neaktualizuotų galimybių atmetimas ir išstūmimas.

Iš konflikto išsisukti neįmanoma net laikinai, tarkim, sprendimą atidedant arba jo nepriimant, nes pagal laiko dėsnį ir netęsimas, tylėjimas reiškia tęsimą (neretai ypač daug pasakantį). Taigi visais atvejais esama tęsinio (40, 43, 102, 135) ir kartu nepanaudotų galimybių slopinimo (10/11).

Apibendrindami galime pasakyti: esminis (ir absoliučiai neišvengiamas) neteisingumas čia yra tas, kad ne visos kalbėjimo galimybės aktualizuojamos, nors jos, kaip ir aktua-

lizuotosios, turėjo tokią teisę[17]. Ši pagrindinė neteisingumo situacija remiasi dviem dėsniais – laiko ir kategoriškumo: reikia tęsti, bet realizuojant tik *vieną* galimybę. Galimybės yra heterogeniškos, todėl nėra nei bendro pavadavimo, nei – ir tai svarbiausia – bendresnės taisyklės, kuria remiantis būtų galima priimti pagrįstus ir teisingus sprendimus. Metataisyklės (viršiausio principo, Dievo, karaliaus, Paskutiniojo teismo ar net gerbtinos diskurso policijos) nebuvimas yra Lyotard'o koncepcijos, kaip ir postmodernizmo, alfa ir omega.

Šį reiškinį *Postmoderniame būvyje* Lyotard'as aiškino pirmiausia metapasakojimų baigtinumu, o dabar ją grindžia kalbos struktūra. Nėra kalbos apskritai – nei kaip išskirtinės metakalbos, nei kaip sistemiško diskursų ryšio. Todėl kalbos struktūros pagrindu iš principo negalimas įsivyravimas ir vienoviškumo skelbimas. Tai sudaro Lyotard'o postmodernistinio kalbos rekurso esmę.

Tad samprotaujame taip: kadangi kalba iš prigimties yra tokia, kad nėra *tos* kalbos (11/11, 231, 263), ir kadangi heterogeniškumas yra jos esminis bruožas, tai konfliktai ne tik turi kilti, bet jų negalima ir išspręsti. Ginčo neišsprendžiamumas – neteisingumo neišvengiamumas – yra pačios kalbos prigimties padarinys. Principinis heterogeniškumas ir tikras teisingumas – nesuderinami dalykai.

Tokie konfliktai kyla visada, kai esama pamatinių skirtybių, bet nėra pagrindinės taisyklės, – kaip tik tokia padėtis

---

[17] Beje, jau Herderis (žinoma, kritikuodamas Švietimą) išreiškė mintį, kad vienas balsas susidaro daugybės neaktualizuotų balsų pagrindu (Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Frankfurt a. M., 1967, 45). Aiškus daiktas, tą santykį Herderis suprato ne kaip paprastą eliminavimo santykį, o kaip bendradarbiavimą: neaktualizuotieji balsai turį „remti" pasigirstantįjį. Lyotard'o koncepcijoje tokie ryšiai negalimi dėl sistemiškumo.

egzistuoja tarp diskursų. Todėl perėjimai iš vienų sakinių reguliavimo sistemų į kitas toje pačioje diskurso rūšyje yra (palyginti) neproblemiški, nes čia tikslo pavidalu egzistuoja pagrindinė taisyklė (43). Apibendrintai galima sakyti taip: *intrarūšiniai konfliktai išsprendžiami, interrūšinis ginčas – ne.* Pastaroji, radikaliai problemiška situacija sudaro filosofinę Lyotard'o tematikos esmę. Tam ginčui – „différend" – nagrinėti ir skirtas šis pagrindinis filosofinio postmodernizmo veikalas.

Žinoma, būna atvejų, kai tie konfliktai nei lieka nepastebėti, nei į juos atsakoma faktinėmis procedūromis, o tiesiog imama ir nusprendžiama. Ar bent tada teisingumas pakeičia neteisingumą? Priklauso nuo situacijos. Kai turime išsprendžiamą, t. y. intrarūšinę situaciją, viskas susitvarko ginčo metu (*idealiter*). Tas, kuriam suteikiama pirmenybė, skelbiamas teisiu ir gauna kompensaciją. Kadangi abi pusės laikosi vienodų principų, tai šiuo atveju sprendžiamas tik vadinamasis civilinis ginčas (*litige*) ir atlyginama skriauda (*dommage*), atsiradusi dėl to, kad buvo pažeistas bendrasis teisingumas. Tačiau jei susiduriame su interrūšiniais, t. y. neišsprendžiamais konfliktais, juridinės procedūros viską dar labiau apsunkina, nes dėl to, kad iš dviejų lygiaverčių, bet heterogeniškas teisingumo pretenzijas reiškiančių pusių viena paskelbiama teisi, nė per nago juodymą nepasikeičia tas tariamai prigimtinis neteisingumas. Tik dabar šis neteisingas sprendimas priimamas grynai juridiniu pagrindu ir lyg panaikina abejones. Tačiau vis tiek tenka kalbėti apie neteisingą sprendimą, nes jam priimti pasitelkti kriterijai – dėl teisingumo pretenzijų heterogeniškumo – geriausiu atveju patenkina vieną pusę, bet jokiu būdu ne abi.

Gyvenimo praktikoje dažniausiai taip esti todėl, kad procedūras lemia kalba, kuria įmanoma suformuluoti tik vienos pozicijos pretenzijas, bet neįmanoma to padaryti su

kitos pozicijos pretenzijomis. Todėl, pavyzdžiui, darbdavių ir samdinių derybose visai nenorima girdėti argumento, kad darbo jėga nėra prekė, nes darbo jėgos kaip prekės traktavimas laikomas pamatine ekonominio diskurso, duodančio pagrindą derėtis dėl tarifų, prielaida (12, 13). Kai susikerta heterogeniškos teisingumo pretenzijos, vyksta ne vadinamasis civilinis (*litige*), o principinis ginčas (*différend*), ir pažeidimas čia reiškia ne skriaudą (*dommage*), o neteisingumą (*tort*). Juridinis procesas, iš principo nepaisydamas heterogeniškumo, į kiekvieną ginčą žiūri kaip į teisinį ginčą, todėl tais atvejais, kai iš tikrųjų esama principinio ginčo, įsileidžia į sisteminę neteisingumo generavimo procedūrą teisinėmis priemonėmis, vadinasi, kuria dvigubą neteisingumą: pirma, – neišvengiamai – neaktualizacijos neteisingumą, ir, antra, – ignoruojant – šio neteisingumo pavertimo teisėtu neteisingumu.

Vadinasi, situacija yra tokia, kad kalbėdami mes ne tik aktualizuojame, bet ir slopiname, ir kad mėginimai juridinėmis procedūromis suteikti teisingumo formą žlunga. Čia vykdoma tik tai, kas iš tikrųjų ir taip vyksta, tik pridurama teisingumo iliuzija.

Jei į šią Lyotard'o iškeltą problematiką pažvelgsime platesniame kontekste, lengvai suvoksime didžiulę jo tyrimo reikšmę. Iš pradžių susidaro įspūdis, kad Lyotard'as gvildena „tik“ kalbą (jis apsiriboja sakiniais, nes sakiniai yra vienintelis neabejojamas dalykas, kadangi abejojimas jais galimas vėlgi tik sakiniais, 9/9–10), bet tas apsiribojimas motyvuotas grynai metodiniais sumetimais, nes sakinių analizė ir ypač jų jungimo (*enchaînement*) nagrinėjimas yra tiesiog ideali tyrimo erdvė. Antra vertus, kalbos aspektas turi ir visuotinę reikšmę. Sakysim, mikroskopinė sakinių sandūrų ir perėjimų nuo vieno sakinio prie kito analizė anaiptol nėra lingvistinė procedūra: čia nagrinėjami gyve-

nimo formų ir pasaulio konceptų skirtumai ir nesutarimai. Kalbos analizė tėra tik tarsi teatralizuota priemonė parodyti tų formų ir konceptų specifiką, strategijas ir nedermes. Vieno sakinio – taigi kokio sakinio, kokios sakinių reguliavimo sistemos, kokios diskurso rūšies? – jungtimi su kitu statomi ant kortos mąstymas, pažinimas, etika, politika, istorija, būtis (11/11). Tam tikri tęsimo ir atmetimo būdai atitinkamoms jungtims yra esminiai. Kokios jungtys yra galimos, kokios neigiamos, kokios atmetamos? Nuo to priklauso pasaulių kontūrai ir teisingumo profiliai.

3. *Konkretybės ir problemos modeliai*

Vieną dalyką Lyotard'o koncepcija gali kaip jokia kita – padaryti suprantamas konfliktines situacijas. Paaiškinsime tai keliais pavyzdžiais.

Jau knygos pavadinimą atitinkančiame skyriuje „Ginčas" aptariami keli diskursų rūšių skirtumo tipai. Pavyzdžiui, mėginama atsakyti į klausimą, koks yra skirtumas tarp ikisokratikų ontologo, sofistų logologo ir Platono dialogo. Iš pradžių *logos* reiškė būtį arba Dievą, o po Gorgijo ir Protagoro kritikos ima reikšti argumentuotą kalbą (39/45). Ši diskurso forma, kai kovojama dėl pergalės, buvo praktikuojama viešajame gyvenime, o Platonas nuošalyje, Akademijoje, suformavo kitą diskurso tipą, kur dėmesio centre yra dialogas ir vienos nuomonės siekimas, kur, kitaip negu dialektiniame ir retoriniame ginče prieš teismą, nėra nei liudytojų, nei teisėjų, ir kur atsižvelgiama tik į tai, ką pareiškia dialogo partneriai ir kokiu pagrindu jie pasiekia sutarimą. Toks diskurso tipų sugretinimas kelia klausimą, pagal kokį modelį spręsti ginčą? Ar, pavyzdžiui, dialektiškai, ar dialogiškai ir kaip tokiame ginče būtų galima priimti sprendimą (47/53)?

Kaip pavyzdį pasitelkęs Protagorą, Lyotard'as aiškina, kaip koks nors sakinys laikantis vienos diskurso rūšies taisyklių yra negalimas, o kitos – gali būti visai teisingas[18]. Protagoras su savo mokiniu už išmokslinimą suderėjo tokį atlygį: mokinys turėsiąs mokėti tik tada, jei laimės bent vieną ginčą. Tačiau mokinys niekada nelaimi. Kai Protagoras vis tiek pareikalauja atlygio, mokinys atkerta, kad, remdamasis sutartimi, jis neprivaląs mokėti. Be jokios abejonės, mokinys yra teisus. Bet kaip tik dabar – šį vienintelį kartą ir dar prieš savo mokytoją – ginčą jis laimėjo. Vadinasi, šį kartą jis, kaip suderėta, privalo mokėti. Ar iš tikrųjų?

Nagrinėdamas šį paradoksą, Lyotard'as parodo, kad Protagoro argumentacija, kuri dabartinį ginčą traktuoja kaip ką tik įvykusį, nors pagal tam tikros – loginio diskurso – rūšies taisykles galima vienareikšmiškai įvertinti sakinių teisingumą ir todėl, anot Russelo, draudžia sakinių savireferenciją, yra neteisinga, tačiau pagal kitos – fizinio diskurso – rūšies taisykles yra teisinga, nes Protagoras naudojasi fiziškai nepanaikinama dvilype dabarties prigimtimi: dabartis yra ir nulinis, ir nenulinis laiko momentas. Taigi sakinys ir pretenzijos, destis koks pasirenkamas diskurso tipas, gali būti teisingas arba neteisingas, nes nėra viršesnio požiūrio, kuriuo remiantis būtų galima priimti dviem diskurso rūšims tinkamą sprendimą. Vadinasi, čia yra principinis ginčas (19–21 / 21–24).

Šiuo pavyzdžiu Lyotard'as nurodo esant bendrą problemą: neigiamas spendimas dėl vieno sakinio (pretenzijos, siekio) – kad ir koks atrodytų nepriekaištingas – nebūtinai turi būti pagrįstas dalykiniais motyvais: jis gali remtis neadekvačia vertinimo sistema. Atvejis, kurį Lyotard'as čia turi

[18] Lyotard'o pasirinktą įvairius variantus turinčios istorijos versiją stengiuosi perteikti kiek įmanoma glausčiau.

galvoje ir pateikia pačioje knygos pradžioje – jis sudaro viso veikalo leitmotyvą – yra Osvencimas.

Faurissonas neįstengia įrodyti koncentracijos stovyklas buvus vadinamojo žydų klausimo galutinio sprendimo vietomis ne todėl, kad tos vietos tokios nebūtų buvusios, o todėl, kad jis pateikia neadekvatų tikrovės konceptą, kitaip sakant, remiasi kontroline tikrove, kai tìkra laikoma tik tai, kas sudaro visuotinai pripažintą ir visuomet pakartojamą konstatacijos procedūrų koreliatą. Kaip šiuo atveju elgiamasi? Apklausinėjami liudytojai, patikimi liudytojai. Kas yra liudytojas? Tas, kuris ten buvo ir gali liudyti savo akimis matęs, kaip naikinami žmonės. Tačiau kai tik jis tai paliudija, pasirodo esąs nepatikimas. Tas faktas, kad jis gyvas, neigia jo teiginį. Juk akivaizdu, kad jis išgyveno, vadinasi, pats įrodo, jog ten, matyt, būta ne šiaip sau naikinimo stovyklos. Faurissono tikrinimo procedūrą galėtų patenkinti nebent tas, kuris žuvo dujų kameroje ir dabar duoda parodymus (1, 2). Nekorektiškumą galima įrodyti ne kontrargumentais, o atskleidžiant taikomą diskurso logiką. Šiuo atveju niekas nepatikrinama, nes rezultatas iš anksto nulemtas.

Reikšminga, kai naikinimo stovyklos aukos tyli (14). Tai, ką jos turi pasakyti, yra neišsakoma įprastinėmis kalbomis (23, 93). Iš to darytina išvada, kad tikrovė yra šis tas daugiau negu tai, ką galima pozityviai apibūdinti. Tikrovėje yra užgniaužtos kitos potencijos (83). Neišsakomybė nuo jos neatskiriama kaip šešėlis. Todėl Osvencimas rodo tik tikrovės situaciją apskritai. Osvencimas atskleidžia tikrovės principą – eliminaciją ir jos neišsakomumą (93)[19]. Simonas Srebnikas, likęs gyvas koncentracijos stovyklos kalinys, kalba:

[19] Claude'o Lanzmanno filme „Shoah".

To ... to ... neįmanoma papasakoti.
Niekas negali to sugrąžinti į atmintį,
kad buvo taip, kas ten buvo.
Neįmanoma. Ir niekas to negali suprasti.
Aš netikiu, kad esu čia dar kartą.
Visada ten buvo taip ramu. Visada.
Kai jie ten kasdien sudegindavo du tūkstančius žmonių,
žydų,
buvo irgi taip ramu.
Niekas nešaukė. Kiekvienas dirbo savo darbą.
Buvo ramu. Tylu.
Kaip dabar, taip buvo.

Be to, pats Osvencimas jau yra ginčo padarinys. Viena diskurso rūšis – nacių atgaivintas mitinis pasakojimas – čia eliminavo savo antipodą, žydų mąstymui nuo neatmenamų laikų būdingą ir modernizme svarbą įgavusį apklausos ir interpretacijos diskursą. Istorijos neturintis cikliškumas stojo prieš įvykį, tai, kas jau buvo, – prieš nedisponuojamumą[20]. O praraja tarp abiejų diskursų yra tokia didžiulė, kad net nekyla ginčo – nėra bendros kalbos, kuria (bent per klaidą) neteisingumas kaip gryna skriauda galėtų būti apskųstas ir išnagrinėtas (160). Vadinasi, ginčo nėra, yra tik naikinimas – kol bus sunaikintas dar ir šis naikinimas (eliminuojant visas referencijos galimybes, 93, 157, 160).

Ginčo problematika pasiekia kraštutinumą. Be dėmės ji niekada nebūna, nors nebūtinai visada turi sukelti ekscesą.

---

[20] Kitą žydų klausimo „galutinio sprendimo" aiškinimą Lyotard'as pateikė veikale *Le mur du Pacifique* (Paris, 1979, vokiškas vertimas: *Die Mauer des Pazifik*, Graz–Wien, 1985): viena išrinktinumo pretenzija mano susidūrusi su kita ir savojo tikrumą gali pagrįsti tik pasitelkdama „reichą", kuriuo ta pretenzija remiasi ir kuriame turi reikštis tiesa (67–76 / 50–56).

Nepakenčiama ji pasidaro, kai tik atsiranda aukų. O auka tampa tas, kuris patiria skriaudą ir kuriam kartu atimama galimybė ją viešinti. Tai nutinka ne todėl, kad pretenzijas atmestų teismai, o todėl, kad yra privaloma kalba, kuria neįmanoma suformuluoti teisingumo pretenzijų. Patyręs skriaudą nebegali būti išgirstas: skriauda virsta neteisingumu, o ieškovas tampa auka (7, 9). Akivaizdžiausias aukos pavyzdys – gyvūnas. Kadangi savo teisių jis negali išsakyti, kiekviena jam padaryta skriauda reiškia neteisingumą. Kaip išvengti aukos modelio, kaip aukas išvaduoti?

4. Lyotard'o siūlomas problemos sprendimas: ginčo pajauta, išsakymas, liudijimas

Lyotard'as randa ne vieną išmoningą problemos sprendimo būdą. Pati paprasčiausia galimybė – panaikinti kalbos blokadas. Tai reiškia, padėti įgyti kalbos gebą tam, kas dar nerado savosios kalbos (kad pats pajėgtų išreikšti savo teisėtas pretenzijas), ir pasirūpinti, kad ta kalba tikrai būtų išgirsta. O tai savo ruožtu reikalauja naujų teismų (44). Tradicinis vieno vienintelio, sistemiškai neteisingumą skelbiančio aukščiausiojo teismo įsteigimas buvo tarsi pagrindinės klaidos inkarnacija. Postmodernistinis mąstymas iš principo pasisako prieš tokį problemos sprendimą. Tiesa (jei tarsime, kad visai nekreipiame dėmesio į klausimą, kaip garantuoti, kad kiekvieną ginčą spręstų tinkamas teismas), išvirkščioji naujųjų teisingumų pusė yra nauji neteisingumai (197). Daug skirtingų teismų gal ir yra pažanga, tačiau tai nėra lūžis ar bent išeitis. Lieka neišspręsta esminė visų juridinių procedūrų problema – tai, kad teisėjai, kaip sako Lyotard'as,

neišvengiamai bus šališki (10/11). Iš to nedarytina išvada, kad mūsų teisėjai, atlikdami teisėtvarkos nustatytas pareigas, tokie ir yra. Anas teiginys tik sako, kad pati teisėtvarka, nori ar nenori, yra šališka, kad ji neišvengiamai susijusi su eliminacijomis bei potencialiais neteisingumais. Šios problemos, jei atsižvelgsime į tai, kas pasakyta, išvis neįmanoma pašalinti. Ką galima padaryti, – tai spręsti ją kitaip: ne iš naujo nustatyti vieną vienintelį (tiktai kitokį) teisingumą (pilietinio karo, klasių kovos ar revoliucinės prievartos, 197), nesteigti naujo tribunolo vietoj senojo (nes jis bus toks pat neteisingas, tik kitaip)[21], nebalsuoti (kaip intelektualas) už vieną pusę mėginant padėti jai įsigalėti (202), o gilintis į ginčą (o tai apibūdina filosofo vaidmuo bei pozicija).

Pirmiausia tai reikalauja pajausti ginčą, nesišalinti atitinkamų suvokimų, o gilintis į juos. Tai reiškia, kad ginčas yra liudijamas (11/12, 22). O šis procesas vyksta dvejopai: teoriškai, puolant (kaip Lyotard'as šiame veikale) neteisingumo mašineriją ir atskleidžiant jos klaidas, taigi parodant, kad nėra visuotinės metakalbos, kad vieno diskurso tipo viešpatavimas kito atžvilgiu neišvengiamai gimdo neteisingumą, kad kaip tik tokie ribų peržengimai ir visuotinumas yra pagrindinis blogis, todėl būtina atsižvelgti į sakinių reguliavimo sistemų ir diskursų skirtumus ir paisyti jų ribų (5). Praktiškai ginčas konkrečiais atvejais sprendžiamas stengiantis rasti arba sukurti kalbą, kuria būtų galima gin-

---

[21]. Plg. šį įdomų Lyotard'o pasisakymą: „Mes, prancūzai, nepajėgiame galvoti nei apie politiką, nei apie filosofiją, nei apie literatūrą neprisimindami, kad visa tai – politika, filosofija, literatūra – šiais laikais buvo paženklinta nusikaltimu. Nusikaltimas buvo įvykdytas 1792 m. Nužudytas puikus, labai mielas karalius, buvęs teisėtumo įkūnijimas (kaip teisėtumą suprato Hegelis sakydamas, kad teisėtą valdžią turi įkūnyti gyvas individas). Mes negalime neprisiminti, kad tas nusikaltimas – baisus." (Jeano-François Lyotard'o ir Richardo Rorty diskusija, paskelbta žurnale *Critique* 456, 1985, 581–584, čia 583).

čytis (21–23, 202), ir padėti pusei išsakyti savo pretenzijas, nes vyraujantis diskursas ją verčia tylėti. Tai, kad atskirų diskurso rūšių apribojimai vaidina teigiamą vaidmenį (nes atveria galimybę reikštis kitiems diskursams – rodyti, kad jie egzistuoja ir yra išradingi, 31) ir kad nesutinkama su jokiais ribų peržengimais ir visuotinimais, sudaro pagrindinę šio aiškinamojo darbo kryptį. O įkvėpimas tą darbą dirbti – visiškai priešingas visuotinimui. Bet vieno dalyko padaryti, kaip galėtų kai kas prikišti, vis dėlto nepavyksta: sukurti tvarką, kur nekiltų ginčų ar bent vieni ginčai neprievartautų kitų. Visas įdomumas čia ir yra tas, kad tokia bendra tvarka iš principo negalima, todėl teisingumo idėją reikia transformuoti: ją šiuo atveju įkūnija ne tiek teisėjas, kiek advokatas, jos esmė glūdi ne tiek sprendime, kiek leidime jai reikštis, ji yra nebe juridinio, o ontologinio arba kalbinio pobūdžio.

Filosofas (kurio misija čia yra grynai moralinė) privalo ne tiek siūlyti „teisingų" sprendimų receptus, kiek rūpintis, kad būtų suvokta ginčo logika, kad konkretus ginčas būtų pripažįstamas ir gerbiamas, o ne laikomas vien kivirču. Filosofas ginčą liudija (11/12, 22). Tai yra būdas, kaip įžvalgos, kad teisėjas visada yra šališkas, akivaizdoje dar gali būti išgelbėta filosofinio mąstymo garbė (10/11). Aišku, kad ši garbė suprastinà ne kaip akademinės disciplinos įnoris (Lyotard'as savo filosofiją suvokia veikiau kaip šios priešpriešą, 11/11), o kaip pasisakymas už tai, už ką pasisakyti filosofija privalo – už kalbiškumo pačia plačiausia prasme įvairovę ir heterogeniškumą. Tai, ką Lyotard'as plėtoja veikale *Ginčas*, galima pagrįstai vadinti „*moralia linguistica*". Jautrumas heterogeniškiems tikslams, kurie glūdi įvairiose (žinomose ir nežinomose) diskursų rūšyse, ir gebėjimas kiek įmanoma tų tikslų siekti sudaro Lyotard'o humanizmo idėjos esmę (253).

Šie tikslai kartu nusako ir filosofijos idealą bei uždavinius (202)[23].

Kai kas šioje koncepcijoje įžvelgs rezignacijos elementų ir dėl to bus linkęs priekaištauti, neva Lyotard'as išsižada universalaus teisingumo ir kartu pačios teisingumo idėjos. Čia reikėtų būti atsargesniems arba bent neiškraipyti esmės. Kad teisingumas turi būti teisingumas visiems, iš tikrųjų yra neàtskiriama nuo teisingumo idėjos. Šios teisingumo *idėjos* Lyotard'as laikosi besąlygiškai, kaip galima matyti iš to, kad visas jo koncepcijos užmojis yra siekis *plėsti* teisingumo sferą. Būtina atskleisti ir šalinti nuolat slepiamą neteisingumą. Taigi siekis yra akivaizdžiai universalistinis (o juk įprastinėms universalistinėms etikoms dažniausiai priekaištaujama, kad jos nesančios tikrai universalios ir, sprendžiant iš jų elgsenos, niekada tokios nepasidarysiančios). O ginčijamasi, kaip šią universalaus teisingumo idėją įgyvendinti. Lyotard'o tvirta ir toli siekianti tezė yra tokia: ši idėja, kuri kaip tik dėl diskursų rūšių heterogeniškumo apskritai darosi tokia nepaprastai svarbi, dėl to paties heterogeniškumo *kaip pozityvi ir reali forma* yra *negalima*, bet vis dėlto kaip *idėja* – įpareigojanti. Vienoks ar kitoks šios idėjos diegimas

---

[23] Kartu su Jeanu-Loupu Thébaud'u parašytame veikale *Au Juste* (Paris, 1979) jau išryškėjo, kad teisingumas yra *ta* problema, kuri tarsi skirta Lyotard'ui, tiesa, teisingumas yra toks pretenzingas, koks būna reikalingas tada, kai nėra galimybės paprasčiausiai vadovautis nustatyta taisykle. Tąkart Lyotard'as laikėsi Aristotelio teisingumo sampratos. Tą rodo daug kas: ne tik knygos epigrafas – kad neapibrėžtumo taisyklė pati turi būti neapibrėžta (plg. EN V, 14, 1137 b, 29–30), – bet ir rėmimasis Aristotelio *phronesis* kaip geba net ir tais atvejais vykusiai spręsti, kai nebėra pakankamo kriterijaus ir modelio (*Au Juste*, 52–56). Turėdamas galvoje kaip tik šį aspektą, Aristotelis *phronrsis* apibūdino kaip *aisthesis*. (Plg. Wolfgang Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, 1987, 53–56). Tai tebejaučiama Lyotard'o nusiskundime dėl „jautrumo". Atsižvelgdamas į šitą *phronesis*, pastomdernistas galėtų prisipažinti esąs aristotelininkas: „... kadangi jaučiasi esąs arčiausiai Aristotelio" (*Au Juste*, 52, panašiai ir 58–59; plg. dar *Immaterialität und Postmoderne*, 43–44).

į tikrovę neišvengiamai ją paverstų priešingybe, nes turėtų virsti kokia nors diskurso rūšimi ir todėl imtų dominuoti heterogeniškumas. Kol į šią dialektiką nebus žiūrima rimtai arba nebus suvoktas jos nepakeičiamas pagrindas, teisingumo vardu galima ir toliau diegti neteisingumą, o šio metodo kritiką kaltinti defetizmu.

Pasaulio tikrovė – diskursų rūšių heterogeniškumas – nesuderinama su darnia visuotine tvarka, taigi ir ištisinis teisingumas nėra įmanomas. Teisingumas yra ne tik faktiškai pažeistas: jau pačioje tikrovės sandaroje jis neišvengiamai susietas su savo priešingybe. Kaip tik tai ir rodo, kad teisingumas yra *idėja,* todėl yra būtina ir viena, ir kita, – idėją fiksuoti, ir kartu suvokti, kad tai tik idėja. Dėl jos galima ir reikia stengtis, tačiau įtikinamai įdiegti neįmanoma. Lengviau atskleisti neteisingumą negu vykdyti teisingumą. Savo rankose turime ne gėrį, o mažesnį blogį (197)[24]. Ginčo negalima panaikinti, tačiau galima stengtis, kad jo patyliukais vykdomas slopinimas neliktų nepastebėtas ir nuo tol su juo būtų elgiamasi kitaip. Tai yra teisingumo darbas, kurį dabar reikia dirbti. Lyotard'as pabrėžia, kad modernioji demokratija, kuri nevengia ginčo, atveria nepalyginamai didesnę erdvę negu bet kokia kita politinė forma. Kai valdo pasakojimai, kaip buvo iki šiol, įvairios diskursų formos absorbuojamos. Tai įeina į pasakojimo struktūrą (210, 219). O patariamoji politika tikisi ginčo ir leidžia išryškėti skirtumams (210). Ji, ne taip kaip pasakojimas, remiasi ne viena vienintele rūšimi, o daugeliu diskursų rūšių (217). Nors tai daro ją pažeidžiamesnę (217), bet dėl to ji nusipelno pritarimo. Teisingumo, žinoma, ji irgi neįkūnija. Tačiau teisingumo

[24] Įdomu, kad ši Lyotard'o mintis puikiai dera su Wellmerio diskursų etikos modifikacija (plg. Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik,* Frankfurt a. M., 1986, 220–221).

idėja yra jos struktūros dalis, ir teisingumas čia turi geriausią perspektyvą. Be kritikos, žinoma, irgi nieko nebus. Lyotard'as stengiasi ją realizuoti aukščiausiu lygmeniu.

Ši analizė ypač aktuali dėl dabar gręsiančios vienos unifikavimo tendencijos. Yra visi požymiai įsiviešpatauti ekonominiam diskursui, dėl kurio jau seniai vyksta monopolizacija. Opozicija tik patvirtina, kokia pagrįsta Lyotard'o tezė ir kokia ji aktuali. Ekonominį diskursą apibūdina ne ekonominių temų primatas, o tai, kaip ekonomika elgiasi su šios rūšies temomis. Šiam diskursui yra svarbus tik kuo efektyvesnis, vadinasi, ir kuo greitesnis keitimasis informacija (240–241), taigi dabar visos diskursų rūšys tendencingai traktuojamos ir įtvirtinamos remiantis ekonominiais kriterijais (245). Ši nauja universali kalba (245) absorbuoja visus skirtumus ir eliminuoja tokius dalykus kaip lūkesčiai, įvykiai, stebuklai (252). Lyotard'o veikalas kaip tik ir yra nukreiptas prieš šį vienodinimą.

Čia slypi ir marksistinis dėmuo. Ekonomikos dominavimo analizė ir ginčas bei liudijimo problemos sprendimas, pasak Lyotard'o, sudaro svarbų marksizmo paveldo elementą (236). Be to, priešinimasis ekonominei unifikacijai tam tikru mastu ženklina ir asmeninę aptariamo veikalo nuostatą. Trumpoje informacijoje, pavadintoje „Skaitymo atmintinė" (kuri pateikta knygos pradžioje tam, kad skaitytojas, panoręs diskutuoti dėl šio veikalo, galėtų tai daryti jo neskaitęs, 13/14), Lyotard'as teigia, kad knyga, ir dar filosofinė, šiais laikais turi vis mažiau šansų būti perskaityta, nes toks dalykas nesiderina su diskurso ekonomiškumo reikalavimu. Skaityti užtruktų per daug laiko, ir tai būtų prarastas laikas, nes vėliau skaitytojas laiko nelaimės (13–14 / 15–16). Tokių knygų kaip ši ateityje nebebus, nebent (tą reikėtų pridurti) žinia apie ją vis dėlto (nesvarbu kaip) pasklistų.

Nepaisant to, knyga baigiama viltingai ir optimistiškai: „Vienintelę neįveikiamą kliūtį, su kuria susiduria vyrau-

jantis ekonominis diskursas, sudaro sakinių reguliavimo sistemų ir diskursų rūšių heterogeniškumas" (263). Tai yra knyga, pasirengusi žygiui prieš pasaulį.

5. Filosofijos politikos idėja

Galiausiai knyga skirta, kaip sako pats Lyotard'as, „formuoti filosofijos politiką" (11/12). Ką tai reiškia? Lyotard'as skiria filosofijos politiką nuo intelektualų politikos ir politikų politikos. Politikas reiškiasi kaip tam tikro viešo politinio požiūrio atstovas. Intelektualas irgi yra požiūrio reiškėjas, tačiau ne politinio, o tokio, kuris turi kitokios rūšies tiesos pretenzijų, kuriame, žinoma, glūdi ir politinės implikacijos bei padariniai, todėl vėliau intelektualas pasijunta atsidūręs politikoje. Nesvarbu, ar tai būtų grynai politinės, ar kitokios pažiūros, abi jos gina tam tikrą požiūrį.

Kitaip yra su filosofu. Dėl dviejų priežasčių: pirma, jis yra suvokęs principinį požiūrių ribotumą, ir, antra, į tai žiūri rimtai. Politiškumą jis supranta plačiai: visur, kur susiduriama su žmonių bendrabūviu, dalyvauja politika. Todėl politiškumas Lyotard'ui prilygsta sakinių, ypač jų jungimo, procesui. Kiekvieną kartą sprendžiamas priėmimo ir atmetimo, sprendimo ir slopinimo, atvėrimo ir blokavimo klausimas. Jei turėsime galvoje Lyotard'o plačiai suvokiamą sakinio sampratą, kad kiekvienas veiksmas (lipimas į lėktuvą, priesaikos davimas, brūkšnio brėžimas) laikytinas sakiniu, suprasime jo mintį, jog vieno sakinio jungimo su kitu problema yra politikos problema (11/11–12)[25]: „Politika randasi

[25] Panašią mintį aptinkame jo vėlesniame straipsnyje: „Paprasčiausias vieno sakinio jungimas su kitu kelia politinę problemą." (Jean-François Lyotard, „Le Nom et l'exception". – *Tod des Subjekts?*, hrsg. von Herta Nagl-Docekal und Helmuth Vetter, Wien–München, 1987, 43–53, čia 43.).

tada, kai gresia konfliktas tarp įvairių, kiekvieną akimirką galimų jungimų" arba, dar tiesmukiau sakant, kai „yra ginčo dėl paprasčiausio jungimo galimybė"[26].

Tad suprantama, kad filosofas, kuris taip paprastai ir plačiai įžvelgia politinę problemą, negali būti – kaip kiti – požiūrio politikas, jis turi tapti ginčo politiku: jis suvokia, kad kiekvienas žingsnis kuria nors kryptimi naikina kitas teisėtas galimybes, kad susidurdamos žlunga nesuderinamos teisės ir kad politinis uždavinys ir jo sprendimas negali būti noras padėti nugalėti „vienam teisingam" požiūriui. Priešingai, nepaisant tokio noro, reikia kitaip elgtis su neišvengiamu daugelio teisėtų pretenzijų konfliktu ir dar kartą ieškoti teisingumo. Čia, antrojoje pakopoje, anapus pavienio sprendimo ir jo įgyvendinimo, glūdi postmodernybei reikšminga ir filosofijai artima politikos problema.

Filosofijos politika yra tam tikros rūšies metapolitika, bet kartu ir elementari. Ji nagrinėja problemą, kuri, įgyvendinus kokį nors požiūrį, vėl iškyla ir visuomet būna pirmesnė – tai heterogeniškų pretenzijų teisėtumas, kai vienos teisėtos pretenzijos neišvengiamai pažeidžia kitų teisėtumą. Tai ir sudaro specifinę postmodernybės politikos dimensiją. Nes daugybingumas, iki šiol suvoktas veikiau kaip latentiškas, postmodernybėje pasidarė pirmaeilis, todėl nebegalėjo būti nepastebimas. Taigi dabar reikalinga politika, kuri nebeignoruotų šios situacijos, o kreiptų į ją dėmesį. Kaip tik tai ir daro Lyotard'o nubrėžta filosofijos politika. Ji, ne taip kaip konvencinė „pliuralistinė" politika, kuri kapstosi variantų margumyne, nagrinėja paprastų skirtybių ginčus. O tai reikalauja kitokio žaidimo.

Aišku, neteisingumo išvengti nėra paprasta. Juk, kaip Lyotard'as formulavo, politikos tikslas ir yra tas, kad būtų

---

[26] Ten pat, 43; žr. dar: *Widerstreit*, Nr. 192.

„kuo mažiau teisingumo pažeidimų"[27]. Tiesą sakant, jau paties sakinių reguliavimo sistemų konflikto nelabai įmanoma išspręsti. Atrodo, kad spręsti niekas nekliudo, nes esama bendro pagrindinio atitinkamos diskurso rūšies tikslo. Todėl susidaro įspūdis, kad turint įvairias tęsimo galimybes pirmenybę reikia atiduoti tai, kuri tiesiausiai veda į tikslą. Tik iš kur žinoti, kurią galimybę pasirinkti? Galimybes dažniausiu atveju reikėtų pirma išmėginti, be to, pasirenkant skirtingus tęsinius, nes šie paskui gali ankstesnius žingsnius vertinti buvus perspektyvius ar neperspektyvius; šiaip jau šis darbas būtų tikrai begalinis ir neįvykdomas. Vadinasi, tikslo kriterijus atlieka naudingą filtracijos funkciją, bet daro tai ne „absoliučiai" ir ne „teisingai".

Sprendžiant ginčo tarp įvairių diskursų klausimą dažnai reikia verstis visai be kriterijų. Yra tūkstančiai atvejų, kai perėjimas nuo vienos rūšies diskursų prie kitos galėtų būti ne tik įmanomas, bet ir prasmingas. Kodėl, sakysim, tęsti paskutinį sakinį diskurso A grandinėje, o ne laikyti jį pirmuoju diskurso B grandinės nariu? Iš tikrųjų čia nuolat veikiama neturint jokios atramos – tik slapstomasi, ir tai daroma kaip tik remiantis kontinuacija, kurios svarbiausia funkcija yra ne duoti kokį nors dalykinį rezultatą, o užtušuoti alternatyvas, legitimuoti pasirinktą kryptį. Būtų galima pereiti nuo pasitenkinimo diskurso prie įkalbinėjimo, nuo įtikinėjimo diskurso prie sprendimo, nuo afekcijos diskurso prie demonstravimo, būtų galima, sakysim, pereiti iš srities, kur galioja Aristotelio etika, į topikos galiojimo sritį, iš analitikos – į etiką, iš Kanto estetikos – į Wittgensteino kalbos analizę[28], tačiau nesvarbu, daroma tai, ar ne, kiekvienu atveju stigs „pakankamo" pagrindo ir – nauju, ar senu keliu

[27] „Le Nom et l'exception", 44.

[28] Plg. *Immaterialität und Postmoderne*, 41.

eisi – kitos galimybės bus nuslopintos, atmestos ir niekuomet nepažintos.

Tai ar negalima viską palikti kaip buvo? Ne. Pajausto neteisingumo reikia kratytis, nors ir nesunku numatyti, kur rasis naujų neteisingumų. Esamas neteisingumas (kai kitos sąlygos vienodos) yra paveikesnis už galbūt būsimą. Be to, kai kuriuos kampus apgludina pliuralizacija. Bet kadangi kitos diskursų rūšys gimdo kitus neteisingumus ir neteisingumas iš principo yra nepašalinamas, tai tokios strategijos nepakanka: būtina ieškoti kito problemos sprendimo.

Į „filosofijos politiką" Lyotard'as iš tikrųjų žiūri kaip į filosofo sukurtą politikos tipą. Žinoma, tai gali daryti kiekvienas, tačiau tik jei turi tam tikrą specifiškai „filosofiniu" vadintiną pažinimą ir užima tam tikrą specifiškai „filosofine" vadintiną laikyseną – pažinimą ir laikyseną, suprantamus kaip heterogeniškumą ir ginčo pagrindinę situaciją. Kas įgijo tokią žiūrą ir neturi iliuzijų dėl padarinių, tas elgsis su konfliktu, kuriuos pripažins šios esminės ginčo situacijos rezultatu, spręs kitaip negu tas, kuris dar tebeskuodžia vieninteliu teisingu klystkeliu.

Iš pradžių jis imsis kardomųjų veiksmų. Jis žiūrės, kad tam tikrų kontekstų kriterijai nebūtų paverčiami visai kitokių prasminių kontekstų turiniais. Prieš tokius vienos rūšies diskurso ribų peržengimus jis panaudos tai, ką galima vadinti Pascalio taisykle. Kaip tik Pascalis savo mokymo apie vertybes kontekste pirmasis aiškiausiai atskleidė tokių peržengimų mechanizmus bei fatališkumą ir suformulavo visų rūšių kriterijus ir pretenzijas atitinkančios specifikacijos imperatyvą[29]. Ši Pascalio taisyklė yra pagrindinė postmoderny-

[29] Apie tai išsamiau kalbėsime dešimtame skyriuje. Lyotard'as dažnokai remiasi Pascalio mintimis apie vertybes, plg. *Au Juste*, 31, *Immaterialität und Postmoderne*, 41, *Der Widerstreit*, Nr. 178.

bės taisyklė: diskursų taisyklės galioja tik diskursuose, o ne tarp jų; reikia tiksliai paisyti specifikos; negalima visuotinti dalinumų (atidžiai įsižiūrėję, pamatysime, kad egzistuoja tik dalinumai); būtina pasisakyti prieš bet kokius ir smulkmenų, ir stambių dalykų visuotinimus (kurie nuo totalizacijų skiriasi tik retoriškai, bet ne dalykiškai). Vengtini ribų peržengimai, tuo paliekant atvirus kelius daugybingumui.

Todėl postmodernybėje *vienas* pozicijos tipas yra negalimas – tas, kuris pretenduoja būti absoliutus, demonstruoja vieninteliškumo ir universalumo pretenzijas. Negalimas? Tokioms pretenzijoms postmodernistas yra pasidaręs itin jautrus, tačiau jas ne šiaip sau atmeta, o paneigia atskleisdamas jų prieštaringumą, egzistuojantį tarp faktinio dalinumo ir geidžiamo universalumo. Ir tas, kuris yra jautresnis, geba kaip mat pastebėti šį esminį dalyką *in concreto*.

Suprantama, kad šitaip atmesdami neteisėtas galimybes mes dar ne ką tenuveikiame. Postmodernybėje situacija pasirodo kur kas keblesnė, negu kadaise manė Pascalis. Visuomet esama teisėtų galimybių. Tačiau realizuoti galima tik vieną. Vadinasi, jau paties teisėtumo sferoje neišvengiamai būni neteisus. Ir čia kaip antroji instancija iškyla specifinė postmodernybės problema: kaip tokio neišvengiamo neteisingumo sąlygomis vis dėlto įmanoma į teisingumą panaši praktika?

Šios problemiškos situacijos neįstengiama tinkamai išspręsti net ir pasitelkus atitinkamą kalbą bei raišką. Matyt, reikia kitokios nuostatos. Mano nuomone, didžiulis Lyotard'o nuopelnas yra tas, kad jis apibrėžė ar bent iškėlė šią postmodernybei būdingą nuostatą. Turime galvoje ribų suvokimą, jų paisymą ir pliuralistinį žvilgsnį. Kiekvieno sprendimo atveju reikia žinoti, koks viso to realizavimo pobūdis ir kas atmestina. Negalima pamiršti, kad akis turi akląją dėmę ir svarbu saugotis neperžengti ne tik svetimas, bet

ir savo ribas. Ribotumas ir specifika ne tik yra žinomi – jų tikimasi, o tai reiškia, kad sprendžiama ir nusprendžiama remiantis nebe absoliutybės patosu ir galutinumo įsivaizdavimu, o iš principo pripažįstant ir kitą galimą tiesą – net priešingą savo paties sprendimui[30]. Tada esi ne tik tvirtai įsitikinęs, kad, žvelgiant iš kitos perspektyvos, situacija gali vienodai teisėtai atrodyti visai kitokia, ir šis suvokimas virsta konkrečiu sprendimu bei praktika, kitaip sakant, jis neįšaldo situacijos, o iškart suteikia jai laikinumą ir truputį lengvumo. Tokiu principu grįstas veiklos pasaulis pavieniais atvejais yra specifiškesnis, o apskritai – pralaidesnis. Jis atsižvelgia į pralaimintįjį, spėja turint teisingumo tą, kuris atrodo neteisus, jis tikrai tikisi kitoniškumo. Apskritai veiklos pasaulis tikrovei suteikia daugiau potencijos, arba, priešingai, atleidžia tikrovės supratimo varžtus faktiškos tikrumo potencijos naudai. Suvokdamas galimybiškumą, jis atskleidžia alternatyvas ir perspektyvas į tai, kas nežinoma. Daugybingumo patirtį jis daro realią ir pripažįsta egzistuojant, kas nežinoma. Tad ši „filosofijos politika" išsprendžia klausimą, kuris *Postmoderniame būvyje* buvo suformuluotas kaip galutinė perspektyva, kur „bus vienodai svarbus tiek teisingumo, tiek nežinomybės troškimas"[31].

6. *Postmodernistinė Švietimo versija*

Ar ši nuostata buvo svetima modernybei? Ar ji reiškia atsisveikinimą su Švietimu? Arba klauskime priešingai: jei modernybės projektas tebeegzistuoja ir postmodernybėje

---

[30] Lyotard'o veikalas rekomenduotinas kaip memorandumas recenzentams. Jį skaitydami, filosofai vertintojai gali pasidaryti recenzentais.

[31] Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 108/191; PB, 164.

ir jei Kantas *Ginče* tampa pagrindine Lyotard'o mąstymo figūra, tai ar šitas dalykas realizuojasi ir perspektyvoje? Kiek šitoje teisingumo koncepcijoje toliau tęsiasi modernybė, ar joje toliau gyvuoja Švietimas?

Atkakliuosius rūšiuotojus, su pasimėgavimu išvadinusius Lyotard'ą švietimo ir emancipacijos priešininku bei antimodernistu, turėtų nepaprastai gluminti tai, kad *Ginčo* pabaigoje – jeigu jie išties yra šį veikalą kada nors skaitę – jis savo filosofiją pateikia kaip šiuolaikinę, postmodernistiškai modifikuotą Švietimo formą. Jo istorijos koncepcijos pagrindą sudaro žmonijos, kuri, pirma, atsižvelgia į heterogeniškus skirtingų rūšių diskursuose glūdinčius tikslus ir, antra, geba tuos tikslus kiek įmanoma plėtoti ir jų laikytis (253). Be šios idėjos, sako Lyotard'as, „visuotinė žmonijos istorija" visai neįsivaizduojama (ten pat). Tai reikšminga trim atžvilgiais: pirma, neabejotina, kad jo etinei politinei koncepcijai iš esmės būdinga *estetinė* dimensija (senąja, pirmine, švietėjiška, antropologine prasme, o ne kaip ypatingas santykis su menu), vadinasi, svarbu būti *jautriam* skirtingiems tikslams[32]; antra, ši estetika nereiškia bėgimo į kvietizmą – turima galvoje veikiau praktikoje įgyvendinama jausena ir kuo didesnė įvairių galimybių plėtotė; ir, trečia, tai yra būdas išlaikyti ir tęsti senąją, švietėjišką visuotinės žmonijos istorijos idėją.

Šią „pasaulio piliečių istorijos idėją" Lyotard'as aiškiai priešpriešina tam, kas atrodo tipiška postmodernizmui, bet nesant atsvaros, gali iššvaistyti pastarojo laimėjimus, kitais žodžiais tariant, Lyotard'as pasisako prieš politinius partikuliarizmus, kurių dialektikos esmę sudaro tai, kad apeliavimas į tradiciją ir ypatingybę, nors pradžioje, vaduodamas iš svetimų viešpatavimo, gali būti naudingas, bet paskui įgauna tendenciją virsti totalizmu. „Išdìdžios kovos už ne-

[32] Dėl jausmo (kartu su Kantu) reikšmės plg. *Der Widerstreit*, 255–256.

priklausomybę baigiasi reakcingų valstybių susidarymu" (262).[33] Beribis ir niekam neatsiveriantis partikuliarizmas reprodukuoja tironijos figūrą. Todėl postmodernistinio pasisakymo už partikuliarizmą ir daugybingumą negalima dalinti pusiau. Neatskiriamas yra jo visuotinumo aspektas. Postmodernistinė kritika tinka ir partikuliarizmui, kuris nesuvokia toks esąs.

Postmodernusis mąstymas kaip joks kitas yra taip smarkiai susijęs su visuma, kad kito tokio nerasi – ir susijęs vis dėlto kitaip negu visi kiti: ne reglamentavimu, o atvirumu. Daugybingumo ir heterogeniškumo patirtis pasisako už visumos atvirumą. Dalinumo, t. y. dalinumu suvokto dalinumo, gynimas neatskiriamas nuo šio atvirumo. Postmodernioji politika – Lyotard'o „filosofijos politika" – nepasisako nei už partikuliarizmą, nei už universalizmą: ji stengiasi plėtoti daug dalinių galimybių, apie kurias žino, kad jos visuotinai konfliktuoja. Tuo jis iš esmės skiriasi nuo Kanto pažiūros. Kantui buvo svarbi „laisvė kiekvienam", kad šis „savo laime pasirūpintų pats, vis tiek, kur jos ieškotų, tik kad nepažeistų vienodai teisėtos kitų laisvės"[34], o postmodernybė kaip tik tai laiko neįvykdomu reikalavimu. Tik kol buvo galima remtis gyvenimo projektų dermės modeliu, buvo įmanoma prielaida, kad tie projektai galį būti įgyvendinti „nepažeidžiant" vienas kito. Tačiau postmodernybė įžvelgia heterogeniškumą ir „pažeidimo" neišvengiamumą. Todėl teisingumas ir politika turi mąstyti kitaip negu Kantas: ne kaip formas padaryti suderinamas, o kaip su neišvengiamai nesuderinamais būdais elgtis vienodai „teisingai" ir naudingai. Tai ir yra Lyotard'o koncepcijos esmė.

[33] Dėl panašios problematikos ir visuotinės istorijos – modifikuotos – idėjos būtinumo plg.: „Le Nom et l'exception", 52–53.

[34] Immanuel Kant, *Akademie–Ausgabe*, Bd. 11, 10.

7. *Kalba ir įvykis – prieš antropocentrizmą*

Galiausiai Lyotard'as rodo polinkį tikruoju priešinimosi unifikacijai potencialu laikyti ne atitinkamą etinę politinę žmonių laikyseną, o patį kalbinį heterogeniškumą. Pastarasis turi būti ne tik pliuralizmo pagrindas arba net ne tik pliuralizmo demonstravimo terpė, o jo tikrasis veikėjas. Tegu bus leista dar kartą keliomis citatomis priminti knygos baigiamąją perspektyvą: „Vienintelę neįveikiamą kliūtį, su kuria susiduria viešpataujantis ekonominis diskursas, sudaro sakinių reguliavimo sistemos ir diskursų rūšių heterogeniškumas". Ir: „Kliūtis atsiranda ne žmonių 'valia' ..., o dėl to, kad vyksta ginčas." „To *ar taip vyksta?* negali įveikti jokia valia." (263)

Lyotard'as čia pereina prie objektyvizmo, kuris man atrodo problemiškas, todėl jį kritikuoju. Kai Lyotard'o apmąstymai knygos pabaigoje jau buvo įgavę aktualią Švietimo transformacijos formą, paskutiniosiose pastraipose autorius suteikia jiems kitą kryptį. Jis grąžina juos į savo įprastinių samprotavimų pagrindinės tezės vagą. Nors knygą tai ir sustyguoja, bet minčių įtampa tikrai jaučiama. Čia mėginsime atskleisti jų vertę. Kodėl Lyotard'as galiausiai pereina prie kalbinio objektyvizmo? Kodėl tas dalykas toks keblus?

Pirmiausia reikia išsiaiškinti, kaip Lyotard'as traktuoja įvykį. Jo mintis mėginsiu pristatyti iš pradžių reiškinių sudabartinimo būdu, o paskui sekdamas Lyotard'o kalbos analize. Esama akimirkos potyrio, kuris ją išvaduoja iš įprastinių laiko ir proceso schematizavimų. Šiaip jau akimirka yra laiko, intencijų, veiksmų eilės momentas, galintis kartu būti ir skirtingų eilių susikirtimo taškas. Jau šia prasme išryškėja įdomus dalykas – kad tas iš įvairių pusių matomas susikirtimo taškas pasidaro tarsi neryškus, kitaip sakant, įgyja savitumo. O veiksmų eilių negalima tiksliai sinchronizuoti, „tą pačią" akimirką, pereinant nuo vieno veiksmo

eilės prie kito reikia tarsi pastūmėti ir iš naujo apibrėžti. Jei imiesi tos procedūros, tada tai, kas buvo tik „momentas", staiga įgauna tęsinį ir iškyla kaip skirtingų galimybių šaltinis. Laikas iš linijinio virsta galimybių kompleksu. Skirtingos grandinės ir dimensijos, kurios gyvuoja tą akimirką, pasidaro suvokiamos, ir žmogus sužino, kad tai, kas iš tikrųjų ima vykti, anaiptol nėra iš anksto nulemta. Egzistuoja daug ir labai įvairių galimybių. Nejučiomis pasirenkami ir priimami sprendimai nepalyginamai dažniau negu manoma. Ne viena galimybė iš tikrųjų blyksteli tik vieną kartą, ir jeigu ja nepasinaudojama, – gyvenimas prašvilpiamas. Šioje patirties situacijoje vyksmas atgauna įvykio pobūdį. Tai tinka ir kalbant apie intencijas prieš akis vėl iškyla[35] – momentai kaip galimybės, o tai, su kuo susiduri objektyviai, netenka savo tariamos savaime suprantamybės ir išnyra kaip dalykas, kuriam negalima užbėgti už akių. Išskaičiavimą pakeičia įvykis, apskaičiavimą – netikėtumas, planą – atsitiktinumas. Tikrovės amalgama vėl susisluoksniuoja, skirtybės tampa realybės eliksyru, o neapibrėžtumo tuščiosios zonos – ryšio terpe ir energijos potencialu. Tokiu būdu realybės patirtis įgyja struktūrą, tikrovė – vaizdą; visa tai Lyotard'as anksčiau aprašė kaip kalbos būvį.

Prie iki šiol teiktos Lyotard'o koncepcijos apibūdinimo dar reikia pridurti štai ką: sakinių reguliavimo sistemos ir diskursų rūšys, kad ir kokios būtų heterogeniškos ir nesulyginamos, tėra tik viena dalyko pusė. Jos sudaro, jei galima taip pasakyti, pozityvųjį kalbos būvio aspektą. Tačiau nė kiek nemenkesnė yra kita jo pusė – tarp kalbos formacijų ir net pavienių sakinių tvyranti *praraja* (178, 256). Ją įveikti – jungtuko „ir" uždavinys. Kaip tik iš šito jungtuko galima spręsti, kad jungtis nėra savaime suprantama, kad sakinius

[35] Lyotard'as kalba apie „galimų reikšmių spiečių" (*Der Widerstreit*, 82, 83).

veikiau skiria nieko praraja (100). Lyotard'o dėmesys pirmiausia krypsta į šią tuštumos tarp sakinių zoną. Ji ir yra *įvykio* vieta. Tam tikra prasme kiekvienas tęsinys turi įvykio bruožų. Kai heterogeniškumas yra itin ryškus, tęsinys įgauna aiškų netikėtumo pobūdį. Be to, būna atvejų, kai pačiame pertrūkyje prieš įvykį atsiduri beveik nuogas. Būtų nedovanotina klaida užbėgti įvykiui už akių, t. y. jį uždrausti (151). Labiausiai baiminamasi, kad sakinys gali būti paskutinis, kad gali nelikti tęsinio, kad įvykis gali neįvykti (116/134)[36].

Lyotard'o dėmesys nukreiptas į įvykį. Todėl ir jo kalbos analizė atliekama šia kryptimi. Kalbos heterogeniškumo tyrimas, atskleisdamas lūžius kalbos kontinuume, leidžia įvykį matyti. Įvykis yra vidinis pertraukiamumo ir prarajiškos tuštumos tarp diskursų formacijų priešininkas. Pagrindinis teiginys, jog reikią liudyti tarp šių heterogeniškų formacijų vykstantį ginčą (11/12, 22, plg. 236, 253), paskutiniame knygos skyriuje virsta reikalavimu liudyti įvykį (264).

Čia visur akivaizdus ryšys su žydų filosofija. Rėmimasis žydų tradicija (pavyzdžiui, etinių ir kognityvinių nuostatų heterogeniškumas pirmiausia plėtojamas atsižvelgiant į Abraomą ir tik probėgšmais – į Aristotelį ir Kantą, 162 ir tt., 177, 174–175/200–201), žydų mąstytojais (Buberis, Adorno, Lévinas, Derrida) ir žydų likimu (Osvencimas) yra ne smulkmenos, o esminis dalykas. Jau vien tai, kad akcentuojama kalba ir girdėjimas, o neatiduodama pirmenybė, kaip labiau įprasta, vaizdui ir matymui, atitinka žydų dvasią (plg. 133). Ypač pabrėžiamas nepavaizduojamumas[37].

---

36 Akivaizdu, kad čia esama minties apie mirtį impregnacijos – pagrindinio egzistencinio heterogeniškumo ir pertrūkio reiškinio ir ano įvykio, kuris reiškia ne tąsą, o baigtį.

37 Pavyzdžiui, kalbėdamas apie žydų mistiką Scholemas sako, kad jos kalbos struktūroje esama kažko panašaus į tai, kas nukreipta ne į tai, ką įmanoma pranešti, o į tai, ko neįmanoma pranešti (Gershom Scholem, *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt a. M., 1970, 9).

Nedisponuojamumas išryškėja kaip tik įvykio akivaizdoje[38].

Filosofiniu požiūriu šitoks įvykio akcentavimas suprastinas kartu ir kaip antropocentrizmo atsisakymas. Lyotard'as šiuo atveju tebetiesia iš struktūralizmo (Lévi-Strausas) ir poststruktūralizmo (Foucault) žinomą fronto liniją. Jeigu jo paties užmojus būtų galima pavadinti „kalba ir įvykis", tai pamatytume, kad jis čia kritikuoja ir savo pirmtaką kalbos klausimais Wittgensteiną, ir savo pirmtaką įvykio klausimais Heideggerį. Pasak Lyotard'o, Wittgensteinas ir Heideggeris taip ir neperžengė antropocentrizmo ribų: Wittgensteinas dėl to, kad be jokių užuolankų kalbą apibrėžė kaip žmogaus vartojamą įrankį (91, 122)[39], o Heideggeris liko pusiaukelėje, nes įvykį suvokė kaip adresuotą žmogui, o girdėjimą apibūdino kaip žmogaus savęs realizaciją (115/133–134, 173). Tai dar pernelyg artima iš esmės klaidingai plačiai paplitusiai instrumentalistinei kalbos sampratai, teigiančiai, kad kalba yra ne kas kita, kaip pranešimų perteikimo įrankis. Anot Lyotard'o, šitas instrumentalizmas pateisina ir kalinimą bei kankinimus, ir sudaro humanitarinių mokslų pagrindą: kiekvieną kartą žmogus tuo ir yra žmogus, kad turi kažką pranešti (16, 19–20).

Visam tam Lyotard'as priešpriešina radikalų kalbos prioritetą ir autonomiją. Ne žmogus yra kalbos šeimininkas (91), o kalba yra pirmesnė ir struktūriškai, ir įvykio prasme:

---

[38] Plg. taip pat Lyotard'o pateikta Newmano interpretaciją: Jean-François Lyotard, „Der Augenblick, Newman". – *Zeit. Die vierte Dimension in der Kunst*, hrsg. von Michel Baudson, Weinheim, 1985, 99–105.

[39] „Kalba yra įrankis. Jos sąvokos yra įrankiai" (Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. – L. Wittgenstein, *Schriften 1*, Frankfurt a. M., 1969, 460, Nr. 569. Cituota iš: Liudvigas Vitgenšteinas, *Rinktiniai raštai*, iš vokiečių ir anglų kalbų vertė Rolandas Pavilionis, Vilnius: Mintis, 1995, 302).

žmogus tik įsilieja į kalbos siūlomą žaidimą (119, 173)[40]. Sakinys „vyksta“ (10/10), jo nedera apriboti žmogaus kalbine veikla. Sakinys atveria ištisą visatą ir visai nereikalauja žmogaus (173). Tęsinio logiką gimdo sāvos atitinkamo diskurso tendencijos, o ne žmogaus intencijos ir nuomonės (148, 183). Antropocentrizmo reikia visai atsisakyti (183, 188).

Pasisakydamas prieš antropocentrizmą, Lyotard'as pirmiausia turi galvoje antropocentrizmo kalbos sampratą, instrumentalizmą. Jis kritikuoja dabartinę ir kraštutiniškiausią jo kalbos sampratą, kai kalbos moduliavimas verčiamas informacija, kaip vis dažniau elgiasi komunikacijos technologijos. Tokią kalbos degradaciją Lyotard'as pirmiausia sieja su kalbininkų veikla. Jis jaučiasi esąs ekspertas reikšmių, nesusijusių su kalbėtojų reikmėmis bei pažiūromis ir cirkuliuojančiomis kaip gryna informacija. Tokie informacijos vienetai kalbos srityje esą tas pat, kas vertės vienetai ekonomikoje (20). Atskirtì nuo žmonių vartosenos, jie pasidarė objektyvūs ir autonomiški.

Į šią objektyvybę, kurią Lyotard'as pateikia kaip kalbos sumaitojimo viršūnę, fatališkai panaši kita. Ar tai, ką jis savo kalbos teorijoje tam priešingam vaizdui pats iškelia kaip kontravaizdą, nėra iš esmės toks pat, tik kitur kalbiškumo įkurdintas objektyvizmas? Juk pastarajam žmogaus intencijų ir sprendimų atsiejimas yra vienodai esminis, kaip ir

[40] Kantas (šiaip jau didysis koncepcijos įkvėpėjas) šiuo atžvilgiu irgi susilaukia kritikos. „Vaizdavimo“ problematiką, kur iš tikrųjų pasireiškiančios neišsakomumo ir įvykio problemos, jis sumenkinęs iki pažinimo galių tarpusavio santykio. Tai, ką derėjo apibūdinti tik kalbos lygmenyje, Kantas tokiu būdu nukišęs į subjektyvybės metafizikos kontekstą (96–101/111–117), vadinasi, neperžengė antropocentrizmo. Tik didingumo estetikoje jis teisingai atskleidęs nepavaizduojamumo tematiką. – Pastarąją Lyotard'as probėgšmais palietė straipsnyje *Beantwortung der Frage?* (*Tumult* 4, 1982, 131–142), o sistemiškai plėtojo straipsnyje *Das Erhabene und die Avantgarde* (*Merkur* 424, 1984, 151–164). Plg. ir 38 išnašoje nurodytą straipsnį.

tam objektyvizmui, kurį peikia informacionizmas. Taip pat ir Lyotard'o kalba nėra žmonių kalba. Skirtumas tik tas, kad Lyotard'o kalba yra daugiaformė ir pirmesnė už kalbėjimą, o informacijos kalba – vienvalentė, bet irgi atskirta nuo vartojimo. Esant tokiai kalbos autonomijai, kuri yra objektyvus bet kokio kalbėjimo reguliatyvas, informacijos teorija ir jos (tariamas) korektyvas panašūs kaip du vandens lašai. Lyotard'o koncepcija objektyvizmą įsileidžia per užpakalines duris. Jo sprendimas persmelktas priešininko nuodų. Ir jo objektyvizmo problemos, su kuriomis pirmiausiai susidūrėme, labai greitai kuo detaliausiai atsiskleidė tokiu mastu, kokiu knygos pabaigoje visą priešinimosi potencialą Lyotard'as sugrąžino iš žmogaus intencijų ir laikysenos į objektyvią kalbos sandarą ir negalėjimą įvykiui užbėgti už akių.

8. Autonomijos ir heterogeniškumo teoremos kritika

Jau pirmame knygos skyriuje, aptardamas pagrindines viso veikalo temas, Lyotard'as teigia, kad ginčas apibūdina tą atvejį, kai jaučiama, kad reikėtų kažką pasakyti, bet esamomis kalbomis to neįmanoma išreikšti. Vadinasi, būtinos naujos kalbos (naujos sakinių sudarymo ir jungimo taisyklės). Tai jau yra literatūros, filosofijos ir, galimas daiktas, politikos uždavinys (22). Tokiose situacijose aiškiai patiri, kad su kalba yra kitaip, negu mano instrumentalistai. Kalba, matyt, nėra paprastas komunikacijos įrankis, kuriuo disponuojame. Ji gali būti tiesiog tai, kuo neįmanoma disponuoti (23). Taigi Lyotard'as yra teisus pasisakydamas prieš instrumentalizmą. Tačiau antra vertus, situacijos vaizdavimas kelia problemų, o sprendimo būdas prieštarauja jo paties tezei. Problemiška yra tai, kad neišsakomumo kaip reikalavimo

pajauta aiškinama kalbos pagrindu, tarsi *kalba* iš žmogaus reikalautų atrasti naują kalbą. Tai mažų mažiausiai prieštarauja sveikai nuovokai: juk šis reikalavimas remiasi veikiau dalykiniu konfliktu, o kalba atsiduria nepakankamumo ir reikalaujančiojo padėtyje. Ir visiškai nepagrįstas yra teiginys, neva čia patiri kreipimąsi kalbos, kurią reikia suvokti tebesant visai nežinomą. Iš tikrųjų ir naujos kalbos radimas iškyla veikiau kaip kalbos kliūties įveika negu kaip iki šiol kalbos neaktualizuotos galimybės realizacija. Tiek objektyvizmo aprašymas, tiek jo aiškinimas yra klaidingi. Naujos galimybės nėra atveriamos, o išrandamos. Tačiau tam reikia žmogaus, kurį Lyotard'as savo kalbos objektyvizmu nori nužeminti iki antraeilės svarbos nario, palikdamas jį tik tam tikra kalbos visatos instancija (119), bet nelaikydamas kalbos visatų kūrėju. Naujų kalbų išradimo fenomenas tiesiogiai prieštarauja Lyotard'o teiginiui apie kalbos kaip reiškinio prioritetą. Todėl, sprendžiant patį esminį klausimą, vėl išnyra subjektas, nes juk išrandant naujas kalbas būti išspręsta pagrindinė ginčo problema. Kai tik susiduriama ne su statiniais, o su dinaminiais reiškiniais, ne su apsisprendimu dėl esamų pretenzijų, o su naujų kalbos formų kūrimu, Lyotard'o kalbos objektyvizmas ir antiantropologinis afektas (į kurį išsigimsta teisinga prieš instrumentalizmą nukreipta antropocentrizmo kritika) pasirodo esą nepagrįsti. Nieko panašaus negalima suvokti remiantis objektyvizmu. Tad reikalinga teorija, gebanti paaiškinti žmogų ne tik kaip iš anksto nustatytų žaidimo procesų vykdytoją, bet ir kaip naujų žaidimų išradėją (ir čia nederėtų jo tuoj pat apšaukti *creator ex nihilo*).

Postmoderniame būvyje Lyotard'as dar tebepalaikė vieną instrumentalizmą – tą, kuris nėra joks instrumentalizmas: remdamasis Wittgensteinu, į kalbos žaidimus žiūrėjo kaip į socialinės veiklos formas ir akcentavo kaip tik kūrybinius ir

inovacinius elementus. Tačiau ryžtingai puolė tik grynąjį – informacijos teorijos ir technologinį – instrumentalizmą. O dabar, kai vartojant bendresnę „antropocentrizmo" sąvoką anas instrumentalizmas tiesiogiai sujungiamas su pastaruoju, lieka tik subjekto neturinti abstrakti kalbos objektyvizmo kontrapozicija[41]. Tokio rango mąstytojas kaip Lyotard'as vargu ar ilgai tuo pasitenkins.

Tai, kas Lyotard'o kalbos sampratoje pasirodo probleminiška – perdėta autonomija (toje koncepcijoje tiesiog slypi lingvistinės remitizacijos bruožai), – iškyla ir pagrindinėje knygos problemoje – ginče. Čia dar būtina aptarti du dalykus: kaip pats problemų kėlimas remiasi tąja kalbos samprata ir kad ta koncepcija visai nėra privaloma – tikroji problematika yra veikiau kitokio pobūdžio ir spręstina kitokiais būdais.

Ginčo problema, kaip ją supranta Lyotard'as, visiškai išplaukia iš sakinių reguliavimo sistemos ir diskursų rūšių heterogeniškumo bei nesulyginamumo, tiksliau sakant, ginčo problema pagrįsta to heterogeniškumo ir nesulyginamumo absoliutumu. O jei kalbėsime visai tiksliai, tai ginčo pagrindas yra toks: kadangi skirtumai laikomi absoliučiais, pretenzijos neišvengiamai irgi yra skirtingos ir nesuderinamos, todėl negalimà ir jokia vaizdavimo forma, nes vienos formacijos parametrai gali slopinti kitas formacijas – metataisyklė darosi neįmanoma. Tad kadangi

---

[41] Šio objektyvizmo paradoksą čia, kaip ir visur, sudaro tai, kad subjektyvybės išvijimas subjekto vietoje atskleidžia išvirkščiąją pusę – subjektyvybės insignijų suteikimą objektybei. Kalbos formos dabar yra laikomos tokiomis autonomiškomis ir savarankiškomis – taip pat ir ištroškusiomis realizacijos (plg. 184), – kad subjektams ne valia tokiems būti. Toks objektyvizmas yra klaidingas, jis nepanaikina subjektyvizmo. (Su šia „išstumtojo grįžimo" figūra plg.: Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M., 1983, 18).

skirtumai absoliutūs. Suprantama, kyla ginčas, bet jo neįmanoma išspręsti[42].

Aptikę kalbos objektyvizmo (kai jis reiškiasi, pavyzdžiui, tokiomis formuluotėmis kaip, „sakinys 'vyksta'") pėdsakus, pastebime, kad ir kalbos formų heterofiliškas postulavimas, nulemiantis visą Lyotard'o koncepciją, turi objektyvistinių bruožų. Esminga tai, kad diskursų rūšys tinka tvirtiems, autonomiškiems, tarsi pavieniui gyvuojantiems dariniams. Lyotard'as aiškių aiškiausiai kalba apie salas (190/218–219). Tokia traktuotė tada neišvengiamai kelia anksčiau aprašytus padarinius. Ginčo problematika visais savo aspektais yra šios atitinkamų kalbos darinių besąlygiškos autonomijos rezultatas.

Taip pat ir juridinė forma, kurią apskritai Lyotard'o koncepcijoje įgyja problemų kėlimas, yra šios objektyvistinės autonomijos padarinys. Čia į akis krinta tai, kad visi klausimai ne tik išskleidžiami kalbos filosofijos požiūriu, bet ir juridiškai preparuojami[43]. Jau pats visko parengimas kalbos

---

[42] Jau veikalo *Au Juste* pabaigoje buvo išryškėję, kad teisingumo problema kaip tik dėl to pasidaro kebli, kad apie teisingumą reikia spręsti daugybingumo situacijoje (188–189). Tačiau šitas daugybingumas tendencingai padaro negaliojančią Lyotard'o iki tol puoselėtą *phronesis*, tos tikslių sprendimų priėmimo gebos, nesilaikant taisyklių, kurią nuo Aristotelio laikų galima pripažinti tikruoju teisėjo gebėjimu, perspektyvą. *Phronesis*, taikliai sprendžianti bent jau santykinio vienalytiškumo ir aiškumo sąlygomis, nebeįstengia įveikti realiojo pliuralizmo. Todėl, kai Lyotard'as – *Ginče* – specialiai ir radikaliai imasi veikalo *Au Juste* pabaigoje išnirusios daugybingumo problematikos, jo perspektyva persikelia nuo pasitikėjimo *phronesis* prie skepsio savo paties teisingumo atžvilgiu, ir Lyotard'as net ima demonstruoti to teisingumo neįmanomybę. Koncepcija nebepripažįsta jokio teisingumo, kurio negalima įrodyti esant kartu ir neteisingą.

[43] Galima tiesiog pacituoti, kaip Walteris Benjaminas apibūdina Karlą Krausą: „To žmogaus visai nesupranti, kol nesuvoki, kad būtinai viskas, be jokių išimčių, kalba ir dalykai, rutuliojasi, kaip jis įsitikinęs, teisės sferoje" (Walter Benjamin, *Ästhetische Fragmente*. – H. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Werkausgabe, Bd. 5, Frankfurt a. M., 1980, 624).

filosofijos pagrindu nėra neproblemiškas. Yra aiški tendencija kalbos primatą iš metodinio lygmens pakylėti į dalykinį. Tačiau tai duoda pretekstą abejotinoms kalbos kaip reiškinio ontologizacijoms ir gimdo tokius klausimus kaip, sakysim: ar darganą reikia suprasti kaip kalbos reiškinį? Bet kai kalba šitaip atribojama, Lyotard'as irgi nebegali jaustis visai patogiai (110). Iš kalbos sferos čia, matyt, pernelyg daug reikalaujama: ar socialinės ir gyvenimo problemos iš tikrųjų besąlygiškai yra kalbos problemos? Ankstesnis žvilgsnis į kalbos kūrybiškas situacijas parodė, prie kokių keblumų gali privesti tokia dalinė subordinacija.

Aiškus daiktas, ne mažiau problemiškas yra ir juridinis preparavimas. Iš esmės socialinės ir gyvenimo problemos nėra tiesiogiai juridinės, o veikiau strateginės ir galios problemos. Lyotard'as tą sritį mėgina visiškai racionalizuoti ir visus galios procesus aiškina kaip diskursinio teisingumo ar neteisingumo procedūras. Tačiau tokio fundamentinio teisingumo kaina baisiai padidėja, nes tada kiekvieną tikrai reikšmingą teisingumą galiausiai tenka skelbti neįmanomu. Tai irgi neišvengiamas autonomizmo padarinys, kylantis iš pradinės diskursinių formacijų nuostatos, nes šitas autonomizmas veda pirmiausiai prie to, kad kontrahentai, būdami absoliučiai heterogeniški, negali kalbėtis, vadinasi, turi keliauti į teismą. Taip iš autonomizmo išauga pagrindinė juridinė forma. Tačiau tuo pačiu metu kontrahentai yra absoliučiai nepriklausomi: jie neturi nieko bendra ir priima tik tai, ką patys formuluoja. Tad neįmanomas joks teismo sprendimas. Kadangi savosios taisyklės dėl heterogeniškumo niekur nesusiliečia, neįsivaizduojama jokia taisyklė, galinti patenkinti abi puses. Teisėjo padėtis, kuri būtų prasminga kaip metapozicija, padaroma neįmanoma. Išvirkščioji kreipimosi į teismą pusė yra tribunolo atmeti-

mas[44]. Tad absoliutus heterogeniškumas veda prie to, kad atsiranda paradoksiškos dviejų partijų figūros ir teismai pasidaro neįmanomi.

Nesunku suvokti, kodėl čia neveikia klasikinis ginčo sprendimo teisme modelis. Teismas galimas tik tada, jei esama bendro pagrindo, kurį pripažįsta abi pusės ir kuriuo remiantis priimamas sprendimas. Atvejai, kai šios prielaidos nėra, į teismą, kaip žinia, nepatenka.[45] Lyotard'as šitą teismingumo sąlygą, be abejonės, suvokia, todėl į ją atsižvelgė aiškiai skirdamas juridinį ginčą (*litige*) ir nejuridinį (*différend*). Tiktai akivaizdžiai ginčytinus atvejus jis iš pat pradžių taip interpretuoja, kad kalbos teorijos požiūriu bendras pagrindas *per definitionem* yra neįmanomas. Todėl ginčas čia visur įgauna juridinio paradokso formą pagal tai, kaip konstituojamos ginčo pusės ir padaromas neįmanomu teismingumas. O tai, kas kalbos teorijos požiūriu yra nu-

---

[44] Jeanas-Luc Nancy pasiūlė labai prancūzišką ir sugestyvią pavardės Lyotard interpretaciją (plg. „DIES IRAE". – Jaques Derrida, Vincent Descombes ir kt., *La Faculté de juger*, Paris, 1985, 9–54, čia 9). Jei tą pavardę girdi graikiškai, tai ji reiškia: „Aš sprendžiu, žinok". Toks Nancy girdėjimo būdas yra užuomina į teisinę perspektyvą, kuriai Lyotard'o koncepcijoje viskas paklūsta. Tačiau šioje pavardėje vietoj sprendimo paprasčiausiai galima išgirsti ir dalijimą bei Lyotard'o polinkį į disociaciją per heterogeniškumą. Išvada tokia: pavardėje glūdi *abu* anksčiau plėtoti ir nesuderinami dalykai – heterofiliškasis ir juridinis. Trumpai drūtai sakant, čia slypi koncepcijos dvilypumas: heterofilija verčia, kad būtų visokių tribunolų, bet, kita vertus, ji daro juos neįmanomus. – Nieko nuostabaus, kad Lyotard'as gina vardo garbę.

[45] Dalinumas jau Adorno (su kuriuo Lyotard'as, kaip ir daugeliu kitų atvejų, turi nemaža sąlyčio taškų) pažiūrose buvo ta sąlyga, kuriai esant tokia teisė galėjo būti pavadinta „pirminiu iracionalios racionalybės fenomenu", nes ji šalina skirtybes. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., 1966, 302). Šiai minčiai galima iškelti du kontrargumentus: kad tokia abstrakti opozicija šį dalinumą nušviečia ne per geriausia šviesa ir kad teisės kitaip, negu tarpininkaujančios tarp ypatingybės ir bendrybės, neįmanoma įsivaizduoti. Kaip Lyotard'as vertina Adorno ir kiek jis jam artimas, plg.: *Grabmal des Intellektuellen*, 87.

kreipta autonomijos ir heterogeniškumo kryptimi, juridiškai negali staiga pakeisti krypties ir pasukti bendradarbiavimo ir komunikacijos link.

Visa tai rodo Lyotard'o koncepcijoje glūdint neišsprendžiamą dviprasmybę. Arba besąlygiškai priimama autonomija ir heterogeniškumas ir tada teismai pasidaro ne tik neįmanomi, bet nelieka pagrindo ir jų tikėtis, o problematikos juridinis pobūdis iš esmės pasidaro klaidingas, arba dar tikimasi, kad teismai ir teisingumas galimi, bet tada ginčo pusių nebeišeina laikyti absoliučiai heterogeniškomis, tada jau reikia pripažinti, kad jų nebeskiria heterogeniškumo praraja. Galimas daiktas, kad kritiniai atvejai iš tikrųjų plaukioja kažkur tarp neproblemiškų ir itin problemiškų ginčų tipų. Galbūt Lyotard'o homogeniškumo ir heterogeniškumo alternatyva yra per daug abstrakti ir aptaki.

Suprantama, kad ir tai, kaip Lyotard'as sprendžia problemą – kviečia liudyti ginčą ir pasisakyti už skirtybes, – yra autonomijos ir heterogeniškumo teoremos padarinys. Antra vertus, daugiau iš situacijos, kuriai priskiriama tokia nuostata, nėra ko tikėtis[46]. Homogeniškumas užkerta kelią bet kokiam rimtam sprendimui. Galbūt paskui ir galima sukurti kokią nors naują elgsenos su šia neįmanomybe formą, bet iš esmės tiltai bus nepatvarūs, perėjos – iliuzinės, tarpininkavimai – neįmanomi. Visą laiką būsi grąžinamas prie sakinių reguliavimo sistemų ir diskursų rūšių nepanaikinamos autonomijos ir heterogeniškumo[47].

Kaip matome, visa ši Lyotard'o koncepcija – ginčo traktavimas, ginčo juridinė forma ir sprendimų perspek-

---

[46] Lyotard'as nueina taip toli, kad ima teigti, jog nėra tokios kalbos, kuri pajėgtų išreikšti ginčą. Tad reikia „(neįmanomą) kalbą ... atrasti" (*Der Widerstreit*, 202).

[47] Nevienalytiškumas šioje koncepcijoje iš tikrųjų sudaro, kaip Lyotard'as vieną kartą yra pasakęs, didžiausią autoritetą (44).

tyva – remiasi radikalių kalbos formų heterogeniškumu ir nesulyginamumu. Joje veikia savotiškas „nacionalinis" elementas, išryškėja, kaip jau esame užsiminę penktame šios knygos skyriuje, naujo prancūziškojo mąstymo tradicijos kryptis, einanti (slapta Pascalio įkvėpta) nuo Bachelard'o per Canguilhemą ir Foucault iki dabarties, pripažįstanti lūžio kategoriją ir atrandanti įvairiausių pertrūkių. Kaip tik, remdamasis kalbos filosofija, Lyotard'as iki kraštutinumo sureikšmina šią prancūzišką mąstyseną[48]. Susidaro įspūdis, tarsi jis norėtų mums parodyti, kaip nepaprastai sunku suvokti pasaulį, kai jį regi šio mąstymo šviesoje. Tačiau, kita vertus, jis tarsi vis dėlto dar norėtų mums pateikti tam tikros rūšies etiką, kuri duotų galimybę bent kiek garbingiau elgtis su šia nepanaikinama pretenzijų įvairove. Tačiau galbūt galima ietį apsukti priešinga kryptimi ir tarti, kad taip situacija atrodo tik jei visa galva pasineri į tokį „prancūzišką" heterogeniškumą ir pertraukiamumą, o aporijos, kurios tada kyla, turėtų būti atsisveikinimo su pamatine įvairovės ideologija pretekstu arba bent kaip reikiant ją iškamantinėti. O gal sprendimo reikėtų ieškoti ne pridurmai atliekant manipuliacijas, o peržiūrint prielaidas? Gal reikėtų atsisakyti radikalaus lūžio dogmos? Po tokių prielaidų pamatais netrukus mėginsime raustis. Abejonių kelia jau pačios Lyotard'o tezės ir aprašymai.

[48] Taip pat ir jo antiantropologiški akcentai akivaizdžiai radikalina vieną šios tradicijos aspektą. Tie akcentai mažų mažiausiai yra dvilypiai. Ir čia esama prievartinio derinimo su priešininku. Kai Lyotard'as kalba apie „dezidentifikavimą", per kurį iš žmogaus, kaip ypatingos būtybės, atimama tapatybė, suprantame, kad šis dezindentifikavimas nors pagal idėją ir sutampa su Lyotard'o projektu, bet iš tikrųjų jį realizuoja veiksmingiausios ekonominio diskurso, kuriam Lyotard'as labiausiai priešinasi, technologijos priemonės (plg. „Die Immaterialien. Manifest eines Projekts am Centre Georges Pompidou". – *Das Abenteuer der Ideen. Architektur und Philosophie seit der Industriellen Revolution*, Berlin, 1984, 185–194, čia 189).

9. *Kita kalbėjimo samprata*

Postmoderniame būvyje kalbos žaidimai dar nebuvo tokie nesusieti kaip diskursų rūšys *Ginče*. Be abejonės, ir kalbos žaidimai buvo įsivaizduojami kaip autonomiški ir heterogeniški, bet jų santykiai vis dėlto buvo agresyvūs – jie turėjo vienas kitą pulti ir tarp savęs konfliktuoti: „Kalbėti reiškia kovoti (rungtyniavimo prasme), o kalbėjimo aktai priklauso bendrosios agonistikos sferai"[49]. Šis agresyvumas buvo neatskiriamas nuo kalbėjimo. Kalbėjimas pats savaime kėlė ginčus, nesantaiką ir konfliktus – ir darė tai su malonumu. Tačiau visa, kas iš to dar yra likę, *Ginče* skamba visai kitaip: ginčijamasi ir įžeidinėjama ne *sua ponte,* o veikiau dėl to, kad galioja laiko dėsnis, kad būtina tąsa, kad reikia skaitytis su heterogeniškumu. Tai, kas anksčiau vyko maloniai ir savo valia, dabar iškyla kaip neišvengiamas blogis.

Reikia pripažinti, kad anoji pažiūra tam tikra prasme buvo prieštaringa. Jei kalbos žaidimai yra iš principo autonomiški ir heterogeniški, tai nesuprantama, kaip išvis tarp jų gali kilti konfliktas. Kas yra absoliučiai skirtinga, negali susiremti. Šiuo požiūriu vėlesnioji koncepcija iš tikrųjų reiškia apvalymą. Ji įtvirtina autonomiją ir slopina agresyvų kalbos žaidimą. Tačiau tai, atrodo, yra apvalymas klaidinga kryptimi (todėl agoniją jis įstengia tik slopinti, bet ne pašalinti). Ar ne geriau būtų atsisakyti autonomijos ir heterogeniškumo teoremos ir taip padaryti suprantamus agresyvius bruožus, kurie tikrai yra svarbūs (1979) ir nepanaikinami (1983).

Iš tikrųjų sakinių reguliavimo sistemų ir diskursų rūšių autonomija ir heterogeniškumas visai nėra tokie absoliutūs, kaip juos pateikia Lyotard'as. Pirma, kiekviena iš tų kalbos formų yra profiliuota kitų atžvilgiu. Toks konkretus kitoniš-

[49] *Das postmoderne Wissen,* 23/40; PB, 29.

kumas joms priskirtas ir kaip teigiamas, ir kaip neigiamas dalykas. Akimirką įsivaizduokime, kad nuo šiol turime vien konstatuojamuosius sakinius ir vieną vienintelę diskursų rūšį, tarkim, dialogą. Iškart teiginys nustotų buvęs teiginiu ankstesne prasme, kai jis skyrėsi nuo klausimo, prašymo, nuolankumo ir t. t., ir šis kitoniškumas apibūdino konstatavimo savitumą. Lygiai taip pat dialogas nebesiskirtų nuo loginio dėstymo, plepalo, komandos ir prašymo, neapibrėžto šnekėjimo ir tikslaus aforizmo. Tai reikštų, kad konstatuojamieji sakiniai virstų visu tuo, kas buvo išvardyta anksčiau, ir kartu niekuo, kas juos skirtų, nes tos sakinių rūšys kaip ir dialogas patys niveliuotųsi virsdami unilingvistiniu dariniu. Visa, kas kalbiška, remiasi skirtumo principu. Kalbos darinių autonomija – tai sugestyvi regimybė bendros profiliavimo plotmės fone. Jau nuo savo ištakų kalbos žaidimai ir diskursų formacijos priklauso tam fonui. Kalbos laukai visą laiką formuojasi skirtingai. Vienas kalbos žaidimas išmokstamas kitų kalbos žaidimų fone pastaruosius modifikuojant. Ši principinė kalbos formų sampyna ir savitarpis profiliavimas anaiptol nereiškia, kad ta kalbinių formų įvairovė tėra tik vienos vienintelės formos variantai – kaip tik tos vienintelės formos ir nėra, o pats procesas yra ne kas kita, kaip skirtingiausių darinių generavimas, tačiau, antra vertus, jis reiškia, kad skirtingos kalbos formos nėra absoliučiai heterogeniškos, o susipynusios ir viena su kita susijusios tuo, kad yra skirtingos. Genetinė perspektyva, kurios Lyotard'as neišryškina[50], atveria galimybę pažeisti absoliutaus heterogeniškumo teoremą.

---

[50] Šiuo atžvilgiu Lyotard'as išlaikė Wittgensteino paveldą, kuris yra įkaitas. Wittgensteinas stengėsi eliminuoti iš svarstymo „visa, kas istoriška" (Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, hrsg. von Rush Rees, Frankfurt a. M., 1973, 166.

Tokios kontaminacijos paskui nuolat persimeta ir į pavienius kalbinius procesus. Jei, pavyzdžiui, tikintis paaiškinimo, sulaukiama kontraklausimo, tai šio nedera abstrakčiai ir atsietai suprasti tik kaip klausimą (ir traktuoti kaip klausiamojo sakinio tipą), o reikėtų suvokti jį kaip atsisakymą aiškinti ir kaip puolimą prieš tai, ko tikimasi. Kalbėjimo veikla remiasi tarprūšiniais santykiais ir jais naudojasi. Ją galima suvokti tik tarprūšinio aktyvumo pagrindu.

Be to, galimybė tą patį turinį realizuoti atitinkamomis diskursų rūšimis, pavyzdžiui, sumanymo įgyvendinimą stimuliuoti įsakymu arba prašymu, gundymu arba sugestija, daugybės padarinių išvardijimu arba užbėgant už akių faktų pateikimui, galutinai įrodo, kad šios diskursų rūšys nėra nei absoliučiai heterogeniškos, nei paprasčiausiai sukeičiamos: jų santykiui veikiau būdinga tapatybės ir skirtybės *kompozicija*[51]. Galiausiai neabejotina dėl to, kad egzistuoja ir racionalumo laukų tarpusavio sampynos ir atitikmenys. Tad nors ir teisinga mintis, kad etinės pretenzijos yra kitokio tipo nei kognityvinės, bet rimtai sprendžiant jų problemą negalima išsiversti be kognityvinių elementų. Ir nors estetinį deramumą būtina apibrėžti tik estetiškai, tačiau estetikoje jis sudaro tam tikrą estetinio dėmens rūšį. Galiausiai kiekviename sprendime, taip pat ir kognityviniame, estetinis elementas ne tik dalyvauja, bet ir yra būtinas.

---

[51] Beje, visa ši problematika nepaprastai primena Aristotelio teoremas ir analizes: judėjimo struktūros dvilypiškumo suvoktį ir juslių problemų tarp lyčių aiškinimą. Kaip judėjimą galima įsivaizduoti vien kaip kitimo ir nekitimo kompoziciją, taip analogiškai tarp savęs yra susijusios skirtybė ir tapatybė; kaip santykiai tarp lyčių suvokimo srityje dėl juslių heterogeniškumo atrodo neįmanomi, bet iš tikrųjų egzistuoja ir todėl yra reikalingi juslių heterogeniškumą peržengiančio aiškinimo, taip Lyotard'o heterogeniškumą būtina taip („aristoteliškai") papildyti ir šia prasme modifikuoti. (Dėl Aristotelio problemų plg.: Aristoteles, *Aisthesis*, ypač VI sk.)

Visa tai reiškia, kad sakinių reguliavimo sistemos ir diskursų rūšys yra ne absoliučios, o santykinės. Kalbinės formacijos iš prigimties susijusios, jų polinkį į hermetiškumą atsveria fliuktuojantis sintetiškumas, tarp jų yra ne slopinimo, o atitikimo santykis ir jos bendradarbiauja. Tai daro abejotiną pagrindinį Lyotard'o piešiamą vaizdą ir principą. Heterogeniškumas visai nėra toks radikalus, kad iš to kiltų problemos ir aporijos, kurioms pradžią davė Lyotard'as. Pagrindinės Lyotard'o premisos neįmanoma išsaugoti. Priešingai, iš heterogeniškumo, kuris ką tik išryškėjo kaip santykinis, o ne absoliutus, gelmės išnyra kitõs – pereinamumo – koncepcijos galimybė. Tai, ką Lyotard'as ginčija, rodo išeitį. Be perėjimų kalbos lauko neįmanoma apibūdinti, juo labiau suprasti. Tai įžvelgiama paties Lyotard'o pažiūrose.

Reikšminga šia prasme yra ir jo knygos forma. Knyga susideda iš numeruotų pastraipų, kurios jungiamos į skyrius. Kai kur įterptos filosofiniais tekstais virstančios refleksijos („pastabos"). Pastraipos nesudaro ištisinio pasakojimo: jos panašios labiau į pavienes analizes. Taip knygos struktūroje atsispindi heterogeniškumo teorema. Tačiau pastraipų seka ir jų jungimas į skyrius anaiptol nėra atsitiktiniai. Priešingai, sąsajos nepaprastai tikslios. Ir pagrindines skyrių bei visos knygos tezes, ir realizavimo strategijas bei apibendrinimus būtų galima teikti be jokių papildomų komentarų. Vienovė egzistuoja, tik su ja prasilenkta. Knygos eksplicitinė sandara ir jos implicitinė konsistencija dar kartą primena pagrindinę koncepcijos problemą, kylančią dėl deklaruojamo heterogeniškumo ir faktinio susietumo. Propaguojami pertrūkiai, o praktikuojami aptakumai, perėjimai, jungimai.

Tiesiogiai apie perėjimų problemą Lyotard'as kalba trečiojoje pastaboje apie Kantą (189 ir tt. / 217 ir tt.). Panašiai kaip savo paties mąstymą jis apibūdina kaip vieną iš blaškymosi atvejų, taip Kantą interpretuoja kaip pirmąjį blašky-

mosi tarp diskursų mąstytoją (12/12, 190/218). Tada, aišku, abiem iškyla ir perėjimų problema. Kantas savo pažiūrą išreiškia trečiosios kritikos įvade, sprendimo galią apibrėždamas kaip gebėjimą pereiti nuo vienų gebėjimų prie kitų. Lyotard'as šią situaciją paaiškina vaizdingu salyno pavyzdžiu: diskursai panašūs į atskiras salas, tačiau reikalingas laivininkas arba admirolas, kuris rūpintųsi ryšiu tarp salų, o kaip komunikacijos terpę naudoja jūrą (190/218–219); be tokio bendrumo nebūtų galima kalbėti net apie blaškymąsi. Lyotard'as yra šio įvaizdžio ir šis pozicijos šalininkas. Anot jo, tai, ką jis daro savo knygoje, esą ne kas kita, kaip plaukiojimas nuo vienos salos prie kitos rodant, kokios tos salos skirtingos (196/225)[52].

Taigi Lyotard'as supranta, kad tai yra ištisinė perėjimų praktika ir kad tie perėjimai sudaro jo refleksijų pagrindą. Tokiomis sąlygomis, kai nuolat postuluojamas nesulyginamumo principas, prieštaravimas matomas kaip ant delno. Lyotard'ui egzistuoja – kad ir kaip tai problemiška – tik buki, ne iš tikrųjų prasmingi perėjimai, antra vertus, jis mielai pripažįsta prieštaringumus. Pavyzdžiui, kad postmodernioji ateleologija, kurios šalininkas jis yra, neišsiverčia be tikslo – bent savotiško „vadovo" pavidalu (196/225, 182). Visa tai Lyotard'as geba suvokti, žinoma, tik neišvengiamo „paradokso" prasme (196/225). Heterogeniškumo teoremos fundamentalumas kitos išeities neduoda. Tiktai Lyotard'o kaip mąstytojo sąžiningumas neleidžia apeiti šios problemos. Tačiau mes turėtume teisę reikalauti koncepcijos, kuri

[52] Beje, šis vaizdingas pavyzdys yra nevykęs. Lyotard'as, pats to nepastebėdamas, įveda meta-instanciją – figūrą, prieš kurią šiaip jau visada ryžtingai pasisako: toks ir yra laivininkas arba admirolas, kuris pats nebūdamas susietas su jokia konkrečia pozicija, geba savarankiškai lankyti visas salas ir jomis naudotis.

tokias nedermes ne tik pripažįsta neišvengiamomis, bet ir geba jas teigiamai vertinti.

Trečias su perėjimais susijęs pastebėjimas yra toks: Lyotard'ui egzistuoja du perėjimų tipai – intrageneriniai, kurie dėl pagrindinio diskursų rūšių tikslingumo yra, palyginti, neproblemiški, ir intergeneriniai, kurie dėl bendro principo nebuvimo itin problemiški ir kažin, ar gali būti prasmingai apibūdinti. Tačiau abu tipai vaizduojami perdėtai savarankiškais. Iš tikrųjų jie kur kas artimesni nei Lyotard'ui atrodo, nes, pavyzdžiui, intrageneriniam tęsimui diskurso rūšies tikslingumo anaiptol nepakanka. Diskursų rūšys, kaip esame sakę, skiria galimus ir negalimus, bet ne gerus ir geresnius sprendimus, o kokie jie, galima spręsti ne apskritai, bet tik atsižvelgiant į situaciją. Tačiau tam reikalingas subtilesnis mechanizmas negu bendroji tikslingumo suvoktis.

Šiuo atveju, sakysim, dera iš esmės sustiprinti Lyotard'o pripažįstamus neužtikrintumo veiksnius ir kūrybiškumo elementus, o jo abejones dėl prasmingos tąsos galimybių intergeneriniu atveju susilpninti. Pavyzdžiui, į kokį nors raginimą nebūtina atsakyti beprasmišku dadaistišku klausimu arba paprasčiausiu įžeidimu, priešingai, galima labai prasmingai tęsti, atskleidžiant, sakysim, (iš tiesų nepagrįsto) raginimo (įtartiną) esmę. Pereiti galima pasinaudojant labai aiškia, su situacija susijusia prasme. Sakinių reguliavimo sistemos keitimas (tiksliau sakant, perėjimas nuo reguliavimo sistemos, kurios tikimasi, prie netikėtos, nuo informacijos prie kontraklausimo) kartu reiškia ir diskurso rūšies keitimą (perėjimą nuo klusnumo prie teisinimosi ar dialogo), tačiau pats perėjimas gali būti motyvuotas ankstesniame diskurse atliktais veiksmais (įsakymu, pasirengimu klausyti), jei ten buvo iškeltas, tarkim, nekorektiškas reikalavimas. Tokių perėjimų arba jungčių skirtumai grynos beatodairos ir heterogeniškumo prasme yra kapitalūs ir negali būti atmetami remiantis bendra nesulyginamumo teorema. Tai pažeidžia

svarbius ir taip pat reikšmingus kasdieniškus atvejus, kai „šuolis“ arba „lūžis“ ir yra perėjimas, turintis prasmingą ryšį su tuo, kas buvo anksčiau.

Vadinasi, intrageneriniis ir intergenerinis perėjimai nėra nei išskirtinai taisyklingi, nei netaisyklingi, kaip Lyotard'as linkęs juos laikyti. Jie yra panašesni, negu jo kontrasignacija leidžia manyti. Abiem atvejais – anapus taisyklingumo ir šiapus netaisyklingumo – svarbu rasti prasmingą galimybę tęsti specifišką situaciją. Tai reikalauja ypatingos proto formos. Akivaizdu, kad į ją turi įeiti „estetinės“ savybės ir *phronesis* funkcijos. Lyotard'as apie tai yra vienaip ar kitaip užsiminęs, tik jo apibūdinimuose toji proto forma yra mįslingesnė nei reikėjo, – kaip tik todėl, kad problemą jis įstatė į nelankstaus heterogeniškumo vėžes, įvardydamas ją į vidinio reguliarumo ir išorinio nereguliarumo akligatvį. Čia Lyotard'as, skirtingai nei savo ankstesniuose estetiniuose ir estetizmu pagrįstuose tyrimuose, perėjo – kad ir kaip būtų keista – prie grynai taisyklinės analizės. Pastarosios patosas yra objektyvistinis. Kaip tik tas objektyvizmas ir kelia visokiausių sunkumų, kuriuos jis paskui yra priverstas skelbti neįveikiamais.

Įdomu, kad vienoje vietoje Lyotard'as išsiveržia iš to stingaus mąstymo taisyklėmis. Aišku, jis iš jo tik išsiveržia, t. y., tik persimeta į priešingą pusę. Tai jis daro apibūdindamas filosofiją. Kitose diskursų rūšyse viskas sutvarkyta pagal taisykles, o filosofinis diskursas turi būti tas, kuriame taisykles reikia atrasti (12/13, 144–145/167–168, 98, 174, 228). Nieko neprikiši nei šiam apibūdinimui, nei su juo susijusiam filosofijos skelbimui karališka *eo ipso*. Tik tuo nederėtų apvainikuoti kažkur kitur prasidėjusio iškreipimo. To, kas išstumta, grįžimo formos paprastai esti tik neišvengiamos, bet ne puikios. Išimtinis Lyotard'o filosofijos ir taisyklių radimo tapatinimas ir yra toks kito vienpusiškumo refleksas. Tik kadangi kitos diskursų rūšys grindžiamos vien pro-

to – taisyklių laikymosi – tipika, filosofija staiga iškyla kaip išimtinė – taisyklių radimo – proto vieta. O tai nepatenkina nė vienos diskursų rūšies. Jau pačios jų vidaus procedūros (tarkim, vienos sakinių reguliavimo sistemos laikymas geresne už kitą) visai neįsivaizduojamos be proto dalyvavimo, o ką jau kalbėti apie išorinius perėjimus. Lyotard'o principą reikia sieti su proto eksplikacija, kuri atskleidžia ir paaiškina tokius transgresinius elementus. Bet tokie proto veiksmai nėra vien filosofijos privilegija: jie vyksta visuose racionalybės baruose. Tokio proto teoriją plėtosime vienuoliktame šios knygos skyriuje, kuris taip ir pavadintas – „Transversinis protas". Tą teoriją reikėtų suprasti kaip proto koncepciją, mėginant spręsti problemas, kurių neišsprendė Lyotard'as.

Lyotard'o koncepcijos adresu išsakyta kritika liečia ne intencijas, o būdą, kurį pasitelkęs autorius mano galįs jas įgyvendinti. Ginčo idėja yra puiki, bet analitinis kalbos pagrindas – abejotinas. Heterogeniškumo tezė aiškiai perdėta ir nepagrįsta kalbos fenomenologijos požiūriu. Kalbos funkcinės erdvės neįmanoma suprasti be perėjimų. Tokie perėjimai yra transversinio proto sritis.

Pirm pradedant rutulioti transversinio proto koncepciją, dera kiek plačiau susipažinti su įvairiais dabartinės diskusijos apie filosofinį protą aspektais. Pliuralizmo problema, kuri mėginama spręsti remiantis transversinio proto koncepcija, sudaro ne tik postmodernybės branduolį: kaip racionalumo tipų ir diskursų rūšių daugio problema ji jau ganėtinai seniai yra atsidūrusi filosofinės refleksijos centre. Tai pagrindinė šiuolaikinės filsofijos problema. Transversinio proto koncepcija ketina ne tik koreguoti Lyotard'o pažiūras, bet ir ieškoti atsakymo į pagrindinį dabarties – racionalumo teorijos, filosofijos, postmodernybės – klausimą. Todėl, kai jau aiškūs Lyotard'o koncepcijos ribotumai ir dar nepateiktas sprendimas, visų pirma būtina susipažinti su kitomis pažiūromis ir diskusijų mastais.

IX skyrius. DABARTINIS GINČAS DĖL PROTO

1. *Daugybišku virtęs protas*

Kad protas yra vienas ir kad proto akimis viskas yra viena – senas filosofijos teiginys. Jau vien racionalumo požiūriu jis nebuvo neginčytinas. Kitame šios knygos skyriuje pateiksime kai kurias priešingas koncepcijas. Dabartiniais laikais monizmas proto dalykuose pasidarė tiesiog neįtikimas. Joachimas Ritteris 1956 m. savo reikšmingoje Hegelio interpretacijoje pirmą kartą parodė, kad „dvejybiškumas" jau bemaž du šimtmečius yra pagrindinė „dabartyje egzistuojančio proto" forma[1]. Hegelio atžvilgiu tai yra problemiška, nes jam dvejybiškumas pirmiausia buvo „filosofijos reikmės šaltinis", o „vienintelis proto interesas" – „šalinti tokius įsitvirtinusius prieštaravimus"[2], tačiau dabarties atžvilgiu kalbos apie dvejybiškumą pasirodė esančios teisingos, ar veikiau nepakankamos, nes protas, pirmiausia *ratio* prasme, vis labiau iškyla kaip daugybiškas, aspektiškas, atomiškas. „Dvejybiškumas" žymi ribą, kad nebėra kelio atgal į vieno-

[1] Joachim Ritter, „Hegel und die französische Revolution". – J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel,* Frankfurt a. M., 1977, 183–255, čia 229.

[2] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* Hamburg, 1962, atitinkamai 12 ir 13.

vę ir kad proto vienovę nuo šiol galima dar mąstyti tik dvejybiškumo, daugio, skirtybės pagrindu.

Aiškus daiktas, prieš tokias mintis netrukus sukyla gili (galbūt tik teorijoje giliai įstrigusi, jokiu būdu ne gyvenimo praktika grindžiama, o veikiau jai trukdanti ir įsivaizduojama) baimė, kad dėl tokio vienovės išsižadėjimo galįs išvykti savitarpio supratimas, nutrūkti socialiniai ryšiai, net sustingti savivoka. Į pagalbą pasitelkiamas Herakleitas Tamsusis su savo tariamai šviesiomis mintimis: „Tie, kurie žosta su protu, turi stiprintis tuo, kas bendra visiems". „Todėl reikia sekti tuo, kas bendra, o daugelis, esant bendrai Žosmei, gyvena tarsi turėtų nuosavą nuovoką". „Ovyje būnantiems yra viena ir bendra [pasaulio] sąranga, o kiekvienas miegantis nusisuka į savišką.[3] Akivaizdu, kad pasitikint bendrybe, baiminamasi užsispyrimo. Ir vis dėlto bendrybės, proto vienovės, į kurią apeliuojama, nebeįmanoma demonstruoti – daugių daugiausia ją dar galima tik teigti, jos šauktis. Tai galima įžvelgti lygiai taip pat gerai ir Husserlio, ir Nietzsche's, Husserio antipodo, pažiūrose.

Husserlis cituoja Descartes'o mintį, teigiančią, kad žmogaus žinojimas visada lieka vienodas, kad ir į kokius skirtingus objektus jis būtų nukreiptas, nes tų objektų jis neskiria geriau, negu saulės šviesa juos apšviečia[4]. Tačiau Husserlis tą mintį cituoja ne vien dviprasmiškai: pirma, joje įžvelgia idealą, kuris jį dar žavi, antra, iš jos padaro universalaus ir vienpusiško objektyvizmo formulę. Be to, jis cituoja tik tą

---

[3] Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* hrsg. von Walther Kranz, 3 Bde, leidimo vieta nenurodyta, [17]1974, I, 176, 151, 171 (Nr. 114, 2, 89). Cituojama iš: Herakleitas, *Fragmentai,* graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir komentarus parašė Mantas Adomėnas. Vilnius, 1995, Nr. 80, 6, 7. (*Žosti, žosmė* maždaug atitinka reikšmes *kalbėti, kalbėjimas,* o *ovis* – miegas. – *Vert. past.*).

[4] René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii.*– Œuvres, hrsg. von Adam und Tannery, Paris, 1897–1913, X, 360.

sakinio formą, kuri kalba apie vienį: „Kaip saulė, kuri ir apšviečia, ir šildo, taip ir protas yra vienas“[5]. Ir tais atvejais, kai šiuolaikinę patirtį Husserlis apibūdina nurodydamas, kad šis Kartezijaus racionalizmas dabar susiduria veikiau su pagrįstomis abejonėmis, nei kelia euforiją, pats pasuka kitu keliu. Jis išsisuka orakuliška mintimi, kuri ne proto vienovę pabrėžia, o atveria jam daugybingumo perspektyvą: „Protas yra plati sąvoka“, – taip skamba sibiliška Husserlio žinia[6]. Šiuo teiginiu jis, matyt, stengiasi pamaloninti tuos, kurie pasisako už daugybišką racionalizmą, už racionalumo formas anapus Kartezijaus ir Švietimo racionalizmo. Aišku, įsižiūrėjus atidžiau, nesunku pastebėti, kad tai tėra tik regimybė, kad anoji mintis buvo apgaulinga. Proto „plati prasmė“ Husserliui reikalinga tik draugiškai pripažinti, kad „ir papuasas yra žmogus, o ne gyvulys“[7]. Negana to, jis nori, kad nuo proto „šia plačiąja prasme“ skirtųsi „filosofinis protas“ kaip „nauja pakopa“, kurios turi būti siekiama kaip aukštesnio lygmens[8]. Ir apie šį protą, kuris vienintelis Husserliui rūpi, galiausiai turi būti griežtų griežčiausiai pasakoma, kad jis „nepriima jokio skaidymo į 'teorinį', 'praktinį' ir 'estetinį' ir bet kokį kitokį“[9]. Proto sąvokos platumas tebuvo tik laikinas pripažinimas, iš tikrųjų turima galvoje neskaidoma vienovė. O toks rigorizmas tuo tarpu labiau panašus į prievartinę deklaraciją. Prieš Kantą atsilaikiusi modernybė

---

[5] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel, Haag, ²1976, 341.

[6] Cit. veik., 337.

[7] Ten pat.

[8] Cit. veik., 338.

[9] Cit. veik., 275. – Čia, jei galima taip pasakyti, vėlyvajame Husserlyje dar kartą atgyja jaunasis Hegelis, kuris jau buvo emfatiškai pareiškęs: „Kad filosofija yra *viena* ir *viena* tegali būti, paremta tuo, kad *vienas* tėra protas; ir kaip negali būti įvairių protų, taip negali įsiterpti tarp proto ir jo savižinos

čia regi tik gestus, bet nebe pareigas. Jei į modernybę norima diegti vienovę ne žodžiais, o traktuojant ją kaip temą, reikia pripažinti, kad tos pastangos – tiesiausias kelias į nerangių vienovės imperatyvų naikinimą. Tai įžvelgiama fenomenologijos raidoje, kurią galima suprasti kaip pamažu vykstančią vidinių fenomenologinių vienovės elementų dekonstrukciją. Tas pat ryškėja ir tais atvejais, kai į vienovės vaizdinius žiūrima ne hiperracionalistiškai, kaip Husserlis, o vitališkai, kaip Nietzsche.

Įdomu, kad Nietzsche vienovę mąsto (tačiau dar įdomesnis pasirodys šios minties ribotumas) ne kaip tikslą, o kaip priemonę. Gyvenimo užmojis turi būti kiek įmanoma didesnis – kad būtų aprėpta arba „atsivertų" kiek galima daugiau galimybių. Ideali yra išorinės horizonto tvirtybės ir vidinio kompleksiškumo kombinacija. Jei dingsta išorinė horizonto tvirtybė, gyvenimas netenka veržlumo, jei dingsta vidinis kompleksiškumas, gyvenimas praranda pilnatvę. Nietzsche's giriamos „plastinės jėgos" paskirtis – vis dar išlaikyti kiek įmanoma didesnį vidinį daugybingumą, jungti jį į gyvenimo visumą. Tačiau ši vienovės idėja – kuo daugiau aprėpti, kad būtų galimas daugybingumas – netrukus susiduria su vidiniu prieštaravimu: į vienovę gali patekti ir tai, kas iš tikrųjų visai nėra daugybiška, radikaliai skirtinga. Todėl apoloniškoji vienovės idėja galiausiai vis tiek žlunga

siena, dėl kurios šis vienas galėtų virsti esmine reiškinio įvairove, nes protas, traktuojamas kaip absoliutus ir todėl savižinos procese virstantis savo paties objektu, t. y. filosofija, vėlgi tėra tas pat ir todėl visiška tapatybė". (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Über das Wesen der philosophischen Kritik und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Stand der Philosophie insbesondere". – *Werke* 2, Frankfurt a. M., 1986, 172.) Nei ši vienovė dabartiniais laikais mums neatrodo neproblemiška, nei anoji savižina tokia skaidri. Hegelis buvo įsitikinęs, kad į priešingas koncepcijas „iš tiesų nėra ko žvalgytis" (ten pat). Tai pakankamai pasako apie proto vienovės ir skaidrumo prievartiškumą bei ribotumą.

dionisiškoje svaigulio vizijoje. Pylimai pralaužiami, teritorijos užtvindomos, gyvenimas dabar realizuojasi išsiliedamas į visas puses.

Akivaizdu, kad tai nėra joks sprendimas, bet gali būti teorija: vienovės deklaravimas nesuderinamas su modernybės dinamika. Kai sprendimų imamasi rimtai, jie žlunga – tiek mokslo, tiek gyvenimo prasme. Šiais laikais negalima kelti uždavinio dar kartą išrašyti proto receptą sudaugėjusiam racionalumui arba jį implantuoti kaip vienovės instanciją: protą būtina mąstyti kitaip – su tokiu daugybingumu iš pagrindų sutampančia forma.

Šiais laikais niekas nebesiginčija dėl to, kad apie protą gali būti kalbama tik pripažįstant racionalumo formų daugį. Pagrindinė dabar vykstančių diskusijų tendencija yra viena: racionalumo ir daugybingumo suderinimas. Į protą nebežiūrima kaip į stebuklingą priemonę daugybingumui panaikinti. Tačiau kai kurioms to daugybingumo problemoms jis gali būti paveikus kaip vaistas. Tokios problemos kyla dėl to, kad pavienių racionalumo rūšių dizainas darosi lakoniškesnis ir kad pervertinamas jų savarankiškumas.

Racionalumo daugybingumą modernybė pirmiausia atrado moksle ir išplėtojo teoriškai. Puikus to pavyzdys yra Kantas. Jo pateiktas racionalumo skirstymas į kognityvinį, etinį ir estetinį iki šiol neprarado patrauklumo. (Ir čia svarbu, kad visos trys formos Kanto teorijoje apibūdinamos kaip intelektas, protas ir sprendimo galia, o visos kartu gali būti traktuojamos kaip proto formos.) Nepaisant to, dabartinės diskusijos proto tema vyksta dviem kryptimis. Pirma, intramokslinis daugybingumas stiprinamas kiekybiškai ir kokybiškai: daugybingumas ir paradigmų konkurencija vyrauja jau pačiuose racionalumo tipuose, grioviai vis gilėja – „nesulyginamumas" turi paklausą. Antra, vis dažniau kalbama ir apie ekstramokslinį racionalumą: apie meno, mitų, religi-

jų, gyvenamojo pasaulio racionalumą. Ir šie ginčai anaiptol nėra vien teoriniai samprotavimai. Kaip intramokslinėse diskusijose yra svarbus alternatyvų legitimumas ir su juo susijęs vyraujančių krypčių keitimas bei išteklių ir įgaliojimų perskirstymas, taip ekstramoksliniuose debatuose aptariamos visuomenės orientacijos. Kaip tik čia atsiveria „plyšiai ir grioviai tarp mokslinio ir socialinio racionalumo" ir tai nelieka be padarinių[10].

Situaciją galima apibūdinti ir atsižvelgiant į kritinio racionalizmo keitimąsi. Spinnerį, nagrinėjusį temą „Pliuralizmas kaip pažinimo modelis", visą laiką jaudino intramokslinio pliuralizmo padariniai[11]. O savo naujesniu „dvilypio proto" konceptu jis mėgina patenkinti ir tas – ypač „atsitiktines" – proto formas, kurios reikšmingos ne moksle[12]. Koks reikšmingas yra toks pasikeitimas, įsitikinsime susipažinę su Alberto „teoriniu pliuralizmu", kuris visų ne mokslinių racionalumo formų atžvilgiu pasirodė esąs nepermaldaujamas dogmatizmas: pavyzdžiui, religinius mokymus Albertui atrodė esą galima rekonstruoti „dogminių apsaugos principų" pagrindu tiesiog kaip sistemines „imunizavimo strategijas" – taip savaime suprantamai jis, tolimas bet kokiam tikram pliuralizmui, mėgino primesti savo mokslo sampratą iš esmės kiekvienai mąstysenai[13]. Tikrasis pliuralizmas iš tikrųjų yra kitoks. Jis nėra nei toks slaptai dogmiškas mokslo prasme, nei politinio liberalizmo primityvas, tai yra atviras ir kur kas gilesnis daugybiškumas. Feyerabendas

---

[10] Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M., 1986, 39.

[11] Helmut F. Spinner, *Pluralismus als Erkenntnismodell*, Frankfurt a. M., 1974.

[12] Helmut F. Spinner, „Max Weber, Carl Schnitt, Bert Brecht als Wegweiser zum ganzen Rationalismus der Doppelvernunft". – *Merkur* 453, 1986, 923–935.

[13] Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1986, 106–108.

pateikdamas įdomių argumentų jį stengėsi pagrįsti moksle, paskui plėtojo ir socialinių bei politinių dimensijų atžvilgiu.

„Judama nuo vienos vienintelės tiesos ir gatavo pasaulio prie teisingų ir net konfliktuojančių versijų arba pasaulių generavo proceso", – tokią išvadą, apibendrindamas teorinės minties raidą, padarė Goodmanas[14]. Šią raidą galima kaip reikiant suprasti tik tada, kai atsižvelgiama ir į jos prieštaravimus. Šie yra iš esmės dvejopi. Pirma, teigiama, kad daugybingumo tezė dėl savo radikalumo esanti prieštaringa ir neatlaikanti kritikos; antra, prikišama, kad, nors išvada apie daugybingumą ir teisinga, bet daugybingumo padariniai nėra patenkinami, todėl jo atžvilgiu vėl kyla kaip tikras filosofinis uždavinys siejimo, krypties nurodymo, proto perspektyvos reikmė. Diskusija pirmuoju klausimu yra labiau intramokslinė, antruoju – kartu ir socialinė.

2. *Nebendramatiškumas*

Pagrindinė sąvoka, kuria remiasi daugybingumo kritika, yra „nebendramatiškumas". Apie daugybingumą tikrąja prasme galima kalbėti tik tada, kai įvairios galimybės yra ne to paties dalyko formos, o iš esmės skirtingi dalykai, neišmatuojami jokiu bendru matmeniu, vadinasi, yra „nebendramačiai". Tad nebendramatiškumas iš tikrųjų yra tarsi daugybingumo teoremos nervas. Bet kodėl tą nervą skauda? Kodėl kritikai stengiasi jį nuskausminti arba net visai numarinti? Ką jiems spaudžia, kad tą nervą skauda?

Primename: apie „nebendramatiškumą" paprastai kalbama matematikoje. Nebendramatėmis vadinamos linijos,

---

[14] Nelson Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a. M., 1984, 10.

kurios nėra bendrõs pagrindinės linijos sveiko skaičiaus kartotinės, kitaip sakant, kurių santykį išreiškia ne racionalus, o iracionalus skaičius. Klasikinis atvejis yra kvadrato įstrižainės santykis su kraštine, kitas toks pavyzdys – apskritimo perimetro ir spindulio santykis. Aišku, kad čia galvoje turimas tam tikras labai tikslus iracionalumas ir nebendramatiškumas, jokiu būdu neišeinantis į miglotas dausas už racionalumo ribų. Būtų visai neblogai ir vėliau prisiminti šį pagrindą ir į jį orientuotis kaip į modelį. Nebendramatiškumas nereiškia, kad viskas skirtinga – *toto coelo*. Minėti pavyzdžiai kalba tik apie linijas. Tik pagal matmenų arba apskaičiavimo būdų prasmę jie yra absoliučiai skirtingi. Ir šitą skirtingumą savo ruožtu galima tiksliai perteikti, žinoma, ne panaikinant jo, bet aiškiai išreiškiant. Atradus skaičių, įstrižainė ir kraštinė tapo nebendramatiškos, o skaičius p neperša apskritimo kvadratūros, bet nebendramatiškumo suvokimui suteikia aiškumą ir stabilumą. Nebendramatiškumas visada susijęs tik su tam tikru atitinkamos reiškinių grupės principu – kitais atžvilgiais jie gali turėti bendrybių. Tačiau tik šiuo atveju jie neturi nieko bendra, ir to nepripažinti yra lygiai taip pat klaidinga, kaip ir vien tai tematyti, ignoruojant kitus sutapimus. Kalbant apie nebendramatiškumą, būtina neišleisti iš akių itin didžiulės specifikacijos reikalavimų. Nebendramatiškumo požiūrių visuotinimas čia yra *proton pseudos*.

Tai ypač pasakytina apie mokslinę teorinę nebendramatiškumo teoremos versiją, kurią pateikė Kuhnas ir Feyerabendas ir kuri susilaukė daugybės priekaištų. Anot autorių, skirtingos paradigmatikos mokslinės teorijos, apeliuodamos į tiesą, turi būti nepalyginamos, formuluojant atsargiau – dalinai palyginamos. Bent jau iš principo jos neišverčiamos.

Šią tezę kritikavo Davidsonas, ir tai kritikai daug kas pritarė[15]. O man ji atrodo veikiau sąvokų painiojimo pavyzdys; kadangi ir kita nebendramatiškumo tezės kritika yra panaši, ją aptarsime išsamiau. Kad galėtų kalbėti apie nebendramatiškumą, Davidsonas rekonstruoja tikrovės ir schemos dualizmą ir pakui jį puola tikrai įtikinamais argumentais. Tiesa, jis visai nepaneigia teikiamų pažiūrų, bet tikrai paneigė savo paties rekonstruotą schemą, ir padarė tai taip, kad priėjo prie išvados, kuria nuo seno grindžiamos tariamai kritikuotinos pažiūros. Nes Davidsono teiginys, kad nesą prasmės kalbėti apie neinterpretuotą tikrovę (kitaip sakant, operuoti tikrovės ir schemos arba pasaulio ir schemos dualizmu), šioms pažiūroms yra savaime suprantamas dalykas. Davidsono kritikos rezultatai nieko nekeičia ir pačios nebendramatiškumo problemos atžvilgiu. Juk nebendramatiškumas egzistuoja tik tarp teorijų, o joms yra savaime aišku, kad tai, su kuo jos visos kartu yra susijusios, sudaro teorijos objektą (ir nėra „neinterpretuota tikrovė"). Jau iš pirmojo Davidsono pavyzdžio matyti, kad linijos – tai ne „neinterpretuota tikrovė", o geometrijos objektai. Davidsono schema nepaliečia nebendramatiškumo klausimo nei elementariu, nei aukštesniu lygmeniu. Toje vietoje, kurią Davidsonas krapštinėjo, nepiežėjo, o malonus palengvėjimo šūksmas paremtas nesusipratimu.

Dar ir kitas dalykas rodo, kad Davidsonas kovoja su vaiduokliu. Šis antrasis požiūris vertingas pirmiausia tuo, kad pabrėžia, kaip svarbu apie nebendramatiškumą kalbėti korektiškai. Davidsonas kalba apie pasidavimą totalybei, į kurią silpnumos valandą kai kurie jo kontrahentai gal ir yra linkę, tačiau, pirma, nedera savo kolegų persekioti silpnumo akimirkomis ir, antra, – o tai svarbiausia – anoji totalybės

[15] Donald Davidson, „Was ist eigentlich ein Begriffsschema?". – D. Davidson, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M., 1986, 261–282.

tezė neturi prasmės. Juk kalbama apie „visišką" neišverčiamumą arba nebendramatiškumą. Akivaizdu, kad būtų klaidinga teigti, jog kvadrato įžambinės ir kraštinės absoliučiai nepalyginamos. Juk visa, kas pasakytina apie tieses, tinka, be abejonės, ir šioms abiem. Nebendramatiškumas (neišverčiamumas) egzistuoja tik vienu – ilgio – atžvilgiu. Ir čia jis yra ne laikinas ir ne tariamas, o iš tikrųjų visiškas. Būtina tiksliai skirti ekstensyvią ir intensyvią kalbėjimo apie „visišką neišverčiamumą" prasmes: pirmoji yra beprasmė, o antroji – tiksli.

Todėl kalbos apie nebendramatiškmą visada reikalingos specifikacijos. Kitaip sakant, šiuo (ir ne tik šiuo) atveju pasaulio sąvokos nereikėtų vartoti. „Pasaulio" sąvoka plati. Kaip visybės išraiška, kalbant apie pasaulių nebendramatiškumą, „pasaulio" sąvoka niekada negali būti teisingai vartojama, nes tuomet į šią visumą reikėtų iš anksto pretenduoti ne *qua* idėja, o *qua* sąvoka, o tai prieštarauja „pasaulio" prasmei. Nebendramatėmis galima laikyti esant tik apžvelgiamas konfigūracijas ir tik specifiniu požiūriu, bet ne globaliai teigti, kad nebendramačiai yra „pasauliai".

O apie racionalumo formas šiuo atžvilgiu pasakytina štai kas: jas galima įsivaizduoti – iš pradžių labai apytiksliai – kaip tiesės ir apskritimo analogiją. Generavimo principai, procesai ir kriterijai iš tikrųjų yra skirtingi, tačiau abiem atvejais kalbama apie linijas. Ir šią bendrą tipiką taip pat galima tiksliai išskleisti, ji vienodai tinka (vienamatiškumas, sekvenciškumas ir t. t.) abiem atvejams, bet tai nekliudo priešingam dalykui – kad naujai atsirandantys ir tam tikra prasme egzistenciją konstituojantys tiesės ir apskritimo principai savo ruožtu yra nebendramačiai. Kaip tiesė ir apskritimas yra nebendramačiai, nors ir viena, ir kita yra linijos, taip ir, pavyzdžiui, etinis ir estetinis racionalumas, be jokios abejonės, yra nepalyginami, nors abu yra racionalumo formos.

Kam sunku perprasti geometrinį palyginimą, tegu pasitelkia paveikslėlio galvosūkio pavyzdį. Tokiame piešinyje galima pamatyti, tarkim, gamtovaizdį ir veidą. Niekas neginčys, kad čia esama nemaža bendrybių, iš kurių paminėsime tik tris paprasčiausias: piešinio linijų struktūrą kaip bendrą suvokimų pagrindą, kultūros kontekstą, kuriame tam tikrą reikšmę turi ir „gamtovaizdis", ir „veidas", galiausiai stebėtojo tapatybę, be kurios neatsiranda paveikslėlio galvosūkio efektas. Kad ir kiek tų bendrybių būtų, vis tiek akivaizdu, kad abu suvokimai yra nebendramačiai. Visa tai rodo, kad tų suvokimų negalima jungti tarpusavyje, o reikia matyti tai vieną, tai kitą vaizdą, kad nuo vieno prie kito negalima pereiti sklandžiai, – reikia vis grįžti.

Tad šiek tiek susipažinę su diskusija dėl nebendramatiškumo ir išnagrinėję porą nebendramatiškumo pavyzdžių, galime daryti išvadą, kad, pirma, „nebendramatiškumas" – jei tą sąvoką vartosime korektiškai, t. y. suprasime specifiškai, – teisėtai, tiksliai glūdi klasikinėje racionalumo srityje, matematikoje; antra, kad nebendramatiškumas ne tik nenaikina racionalumo, o gali būti itin racionalus įvairių reguliavimo sistemų arba racionalumų santykio pagrindas; trečia, kad išskleisti ir išlaikyti išskleistą racionalumo vėduoklę įmanoma tik atsižvelgiant į nebendramatiškumo principą. Tas, kuris šiais laikais norėtų kalbėti apie protą neieškodamas sąsajų su regresija, turi pripažinti nebendramatiškumui neginčijamas pilietybės teises ir laikyti jį labai reikšmingu[16].

---

[16] Beje, šią problematiką aiškiai suvokė Diderot. Mokėjimas teisingai elgtis su nepalyginamumu jam buvo filosofo požymis. Filosofas jam buvo ne tik tas, „kuris atmetamą nuomonę [supranta] lygiai taip pat giliai ir aiškiai, kaip ir tą, kuriai pritaria": tikrasis filosofo požymis, kad tais atvejais, „kai jis, neturėdamas pagrįsto motyvo priimti sprendimą, įstengia dalykus palikti neišspręstus" (enciklopedijos straipsnis „Filosofas").

3. Ginčo objektas: vienovės forma

Jei racionalumo sampratų daugybingumas – nebendramatiškumo teorema, – kaip matome, yra puikiai apginamas ir racionalumo požiūriu būtinas, ar tada, be daugybingumo, nekyla kai kurių klausimų ir uždavinių? Ar racionalumų kaleidoskopas gali būti paskutinis žodis ir ar dėka to kaleidoskopo neatsiranda neišvengiamų koordinacijos ir kooperacijos problemų? O gal yra taip, kad nors dabar daugybingumas ir neginčijamas, bet dėl klausimo, kas iš to išeina *in puncto* vienovė, itin nesutariama? Ar čia glūdi tikroji dabartinių ginčų dėl proto esmė?

Kaleidoskopas *versus* kooperacija – tai jau yra posūkis link Hanso Lenko teorijos, kurią jis iš pradžių formulavo kaip racionalumo teoriją, bet norėjo, kad ji būtų suprantama ir kaip socialinė. Šiuo antruoju prieštaravimu suradikalintai daugybingumo teoremai mes atsiduriame racionalumo ir socialinės problematikos sankirtoje. Todėl tai, ko reikalauja Lenkas, aptiksime ir Habermaso pažiūrose.

Lenkas teisingai pabrėžia, kad „proto ir skirtingų racionalumo tipų architektonika ... yra pagrindinis filosofinis dabartinių laikų iššūkis"[17], sakyčiau net *pats* pagrindinis filosofinis dabartinių laikų iššūkis. Nes proto problematika – šiais laikais reikalaujama plačia prasme – iš tikrųjų sudaro diskusijų traukos centrą, o problemų branduolį – vienovės klausimas pripažįstamo daugybingo pagrindu, ir svarbiausias uždavinys bus rasti tinkamą vienovės formą. Lenkas nurodo labai svarbią patirtį, kurios fone vyksta ši diskusija – „kad protui ir racionalumui (gamtos) mokslų

---

[17] Hans Lenk, „Postmodernismus, Postindustrialismus, Postszientismus". Wie epigonal oder rational sind Post(modern)ismen?": Pranešimas, skaitytas siauroje Vokietijos jungtinės filosofų draugijos konferencijoje Braunšveige 1986 m. rugsėjo mėn. Rankraštis, 4.

paradigma negali būti vienintelė"[18]. Protas ir racionalumas įkūnyti ne vien moksle, ir mūsų visuomenės persitvarko, laužydamos šiais laikais realizuojamą lygtį ir nebevykdydamos tos lygties reikalavimų. Tada, pasak Lenko, atsiranda priešingas – naujų „koordinavimo strategijų", gebančių sutikti laiko iššūkius, uždavinys; reikalingas „naujas sąveika grindžiamas daugiafunkcinis vienijimasis", kitaip tariant, proto dizainas „kooperatinei visuomenei"[19]. Tiktai neaišku, kaip ši „koordinacija" ir „kooperacija", ši nauja vienovės forma, kuri čia išsakoma kaip pageidavimas, turi atrodyti *in concreto*[20].

Galima šiek tiek pasistūmėti problemos sprendimo link arba bent iš pradžių teisingai kelti klausimą, pasižiūrėjus, ką apie tai rašo Lyotard'as ir Habermasas. Socialinė proto problematikos dimensija nesvetima abiem. O kad jie tokie nesutaikinami daugybingumo *versus* vienovės klausimu, atsitikę, matyt, dėl to, kad nė vienas neturi tinkamos vienovės formos koncepcijos. Tačiau iš tikrųjų jų koncepcijos nėra tokios jau nepalyginamos. Jos tik sistemiškai nepripažįsta viena kitos todėl, kad priešingai traktuoja protą ir jam relevantišką vienovę. Tai, kas Lyotard'ui reiškia postmodernią proto struktūrą, Habermasas peikia kaip paprasčiausią „iracionalizmą". O tai, ką Habermasas vadina proto uždaviniu, Lyotard'ui panašu į „terorizmą". Koks šių nesutarimų pagrindas?

---

[18] Ten pat.

[19] Cit. veik., 28–29.

[20] Panašiai kalba ir Jürgenas Mittelstraßas: „Pasisakymas už racionalumo vienovę arba, emfatiškiau tariant, už proto vienovę nėra koks nors vaiduoklis, vis iškylantis filosofų svajonėse, o labai realus vaizdinys, turintis kliudyti skaidytis mūsų praktikai, o per tai – krikti ir mūsų egzistencijai „ (Jürgen Mittelstraß, „Wissenschaft als Kultur". – *Heidelberger Jahrbücher* 30 (1986), 51–71, čia 54).

Habermasas kaip ir Lyotard'as pripažįsta šiuolaikinius diferenciacijos procesus. Jis irgi nesirengia stoti jiems skersai kelio, tiktai įžvelgia juose problemų. Modernybė diferenciacijos procese sukuria savų aporijų[21]. Tokių vertybių sričių kaip mokslas, moralė ir menas susiformavimas reiškia ne tik pažangą, bet yra ir struktūrinių vienpusiškumų rezultatas. Šiuos neigiamus padarinius Habermasas nori šalinti taikydamas savotišką kraujo apytakos gydymą, pasitelkdamas dėl specializacijos išsiskaidžiusių proto elementų „komunikaciją" ir ekspertinių kultūrų „grįžtamąjį ryšį" su kasdiene praktika. Tarpininkavimo procesai grynojoje diferenciacijoje turi išlaikyti pusiausvyrą. Žinoma, taip, kad daugybingumas nebūtų nuslopintas, ir todėl nuomonių skirtumas su Lyotard'u negali būti absoliutus.

Lyotard'as yra ne tik kategoriškesnis, bet ir vienpusiškesnis. Jis nori nuosekliai laikytis racionalumo formų diferencijos ir heterogeniškumo. Be jokių abejonių, tai kelia problemų – ginčo problemų. Tačiau jų negalima išspręsti tarpininkavimo strategijomis ir integracijos receptais, o reikia pripažinti skirtumus, jų akivaizdumą ir neperžengiamumą. Nevalia gludinti kampų, būtina atsižvelgti į padarinius. Kai propaguojama komunikacija ir įpareigojama siekti konsenso, Lyotard'as ima įtarti totalizaciją. Tą jis be jokių ceremonijų prikiša Habermasui: „Už visumos ir vienio, suvokimo ir juslumo susitaikymo, skaidrios ir komunikacija grindžiamos patirties troškimą brangiai užmokėjome. Už visuotinai keliamo reikalavimo atsipalaiduoti ir nurimti nugaros pernelyg aiškiai girdime kuždant geismą eilinį kartą pradėti terorą, o svajonę aprėpti tikrovę – paversti akcija.

[21] Plg. Habermaso kalbą, pasakytą gaunant Adorno premiją, ir veikaluose *Theorie des kommunikativen Handelns* ir *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* patikslintą poziciją.

Atsakymas į tai yra toks: karas visumai. Pasisakykime už nepavaizduojamumą, aktyvinkime ginčus, gelbėkime vardo garbę"[22]. Galima manyti, kad tai skamba per griežtai. Tačiau ir kai neperžengiamos blaivaus mąstymo ribos, atmetimas vis tiek yra kategoriškas: diskursų rūšių heterogeniškumas įpareigoja „priešintis 'komunikaciniam' trivialinimui ir vienijimui"[23].

Taigi abiem proto sampratom esminis dalykas yra skirtumai, tačiau vienas juos laiko protingais, kai atsiranda tarpininkavimas, o kitas – kai tarpininkavimas išnyksta. Antra vertus, bendra tarp jų yra ne vien tai, kad abu pripažįsta šiuolaikinę diferenciaciją, bet ir tai, kad abu puikiai moka reikštis kaip racionalumo ir proto gynėjai. Kaip tik todėl jie taip drastiškai kryžiuoja špagas. Ir kaip tik todėl jų konfliktas yra toks naudingas dabartiniam ginčui dėl proto.

Lyotard'as pabrėžia „proto idėjos pastūmėjimą" nuo universalios metakalbos principo prie formalių ir aksiomatininių sistemų pliuralizmo,[24] ir šią multiplikaciją supranta kaip ženklą, reiškiantį „ne mažiau proto, o daugiau racionalaus griežtumo"[25]. Pritaikius šį teiginį Habermasui, galima daryti išvadą, kad tas, kuris tokius didesnius reikalavimus protui apšaukia „neoiracionalizmu"[26], pats „painioja protą", nes, nepaisydamas išryškėjusių įžvalgų, dar tebesilaiko „ypač 'modernaus' universalios kalbos projekto", projekto „metakalbos, kuri pajėgtų implikuoti visas be išimties tas

[22] Jean-François Lyotard, „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?". – *Tumult* 4 (1982), 131–142, čia 142.

[23] Jean-François Lyotard ir kt., *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin, 1985, 49.

[24] Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Ausg. 1986, 128.

[25] Jean-François Lyotard, „Die Vernunftverwirrung". – J.-F. Lyotard, *Grabmal des Intellektuellen*, Graz–Wien, 1985, 32–39, čia 33.

[26] *Grabmal des Intellektuellen*, 83.

reikšmes, kurios užfiksuotos specifinėse kalbose“[27]. Tačiau kaip tik tokia proto vienovės forma (kurią Lyotard'as tik teoriškai, bet ne praktiškai be reikalo priskiria Habermasui) atkuria valdymo instancijos struktūras, kurioms Lyotard'as yra toks alergiškas ir nuo kurių reikėtų apsaugoti aktualią proto sampratą.

Priešingai, ir Habermasas nedviprasmiškai laiko save „racionalumo sergėtoju“, kuris pagrįstumo klausimus skiria nuo gryno įpročio klausimų, pasisako už „empirines teoremas su stipriomis universalistinėmis pretenzijomis“ ir kuris pasišauna stimuliuoti išsikristalizavusių proto aspektų komunikaciją, t. y. „vėl tarsi stipriai užstrigusį variklį išjudinti to, kas kognityvu ir instrumentiška, sąveiką su tuo, kas moralu ir praktiška, estetiška ir ekspresyvu“[28]. O kaip iš tikrųjų tai turi vykti – neaišku; tokia galimybe Habermasas gali tik pasitikėti, bet konkretesnis šio pasitikėjimo pagrindas yra silpnas: jis grindžiamas prielaida, kad įvairios racionalumo formos esančios vienalyčio proto diferenciacijos produktai. Triados kognityvu ir instrumentiška, moralu ir praktiška, estetiška ir ekspresyvu sąlygomis (kur iš naujo pasirodo senoji to, kas tikra, gera ir gražu, trejybė) tuo būtų galima iš bėdos tikėti, tačiau, turint galvoje dabartinę ekspansiją į kitas racionalumo formas, pavaldumas vienai numatomai vienovei tėra tik iliuzija. Komunikacinio proto bruožai yra akivaizdžiai riboti[29]; jų vienovės formą teisingai kritikuoja

[27] Cit. veik., 38–39.

[28] „Die Philosophie als Platzhalter und Interpret“. – J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1983, 9–28, čia 27, 23, 26.

[29] Waldenfelsas, turėdamas galvoje Habermaso scheminimo hipertrofiją, pabrėžė, kad „logo diktatūra ... gali reikštis ir švelnia grotuotų dėžučių prievarta“ (Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., 1985, 113).

tie, kurie jau įžvelgė šiuolaikinių racionalumo formų nebendramatiškumą ir daugybingumą.

Modernistų ir postmodernistų ginčas yra ne kas kita, kaip ginčas dėl proto. Tą ginčą, kuris šiuo metu filosofijai yra itin svarbus, reikia suprasti ne kaip paprastus proto bičiulių ir proto priešininkų debatus: jį būtina suvokti ir nagrinėti kaip įvairių proto sampratų galynėjimąsi. Jo taip pat nedera traktuoti ir kaip paprasto ginčo tarp proto daugybiškumo ir vienovės traktavimo, nes daugybingumo pripažinimas sudaro visų rimtais laikytinų kontrahentų bendrybių pagrindą – bent tokiu mastu postmodernizmas įsitvirtino ir kažkada rigidiškų modernistų sąmonėje. Tradicionalistai ir proto transformuotojai dabar vienodai remiasi proto formų ir racionalumo tipų daugybingumu (ne tiek svarbu, ar kurio nors iš jų tų formų ir tipų katalogas yra didesnis ar mažesnis)[30].

Ginčijamasi iš esmės dėl to, ar, be daugybingumo, neegzistuoja dar kokia nors proto tipų vienovės forma, o jei taip, tai kokia? Ar išganymas glūdi grynoje įvairovėje, ar įvairioms proto formoms dar reikalingas vienijamasis principas arba saitas, kad išvis galėtų figūruoti kaip proto formos? Kaip tada reikėtų tą principą arba saitą įsivaizduoti? Kaip atrodytų proto forma pro užpakalines duris vėl įvesdinusi totalizmą, kurio atsikratymu, ryžtingai perėjus prie pliuralizmo, buvo džiaugiamasi? Tokios problemos ir toks bendras pagrindinis klausimas yra dabartinių diskusijų dėmesio centre. Vokiečių ir prancūzų nesutarimas, apie kurį

---

[30] Net Apelis jautė būtinybę pasisakyti už „racionalumo tipų teoriją". Savo motyvą jis pripažįsta atvirai: jis turįs vilčių, kad tokia teorija „galėtų tam tikru mastu atsižvelgti į dabartinę racionalumo kritiką" (Karl-Otto Apel, „Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen". – *Rationalität. Philosophische Beiträge,* hrsg. von Herbert Schnädelbach, Frankfurt a. M., 1984, 15–31, čia 20).

pastaraisiais metais tiek daug kalbama, iš tikrųjų susijęs ne su kokiu nors kitu, o su šiuo klausimu, ir jį išsprendus baigtųsi ir diskusija.

Filosofijos požiūriu aišku, kad gryno daugybingumo tezė nėra tvirta. Tačiau, antra vertus, vienovės formos, kurios vis dėlto siūlomos, yra negalimos. Reikia rasti vienovės formą, kuri darytų suprantamas ne tik formalias proto formų bendrybes, bet ir jų materialios kooperacijos galimybes, kad vėl nebūtų grįžta prie vienovės konvencinės dialektikos – prie daugio, apie kurio produktyvumą iš tikrųjų ir kalbama, – ribojimo. Kokia yra, regint racionalumų daugį, šiuo metu galimà ir reikalinga proto forma?

Atsakymą į tai mėgina duoti transversinio proto koncepcija, kurią aiškinsime vienuoliktame šios knygos skyriuje. Kaip pasirengimą tai analizei, kitame skyriuje specialiai nušviesime kelis filosofijos istorijos etapus, kai racionalumo formų daugybingumas jau buvo iškilęs kaip diskusijų objektas. Reikia nustatyti, kaip atskiros racionalumo formos buvo viena nuo kitos skiriamos, bet pirmiausia būtina aptarti, kaip kai kurie mąstytojai tada žiūrėjo į šių formų, o iš tikrųjų į proto vienovės problemą.

X SKYRIUS. RACIONALUMO TIPŲ ĮVAIROVĖ – PROTO VIENOVĖ, MODELIŲ TRADICIJA

Čia neketinama gilintis į daugybingumo teoremos proto klausimais istoriją. Apsiribosiu trimis pagrindiniais aspektais pozicijomis – kaip skirtingos proto formos buvo atrastos, radikalinamos ir siejamos. Nagrinėsiu Aristotelį, Pascalį ir Kantą.

1. Aristotelis, arba savaime suprantama įvairovė

Principinis daugybingumas proto dalykuose nėra nei modernybės, nei juo labiau postmodernybės išradimas – tai jau antikoje suformuluota tezė. Pirmiausia ją aptinkame Aristotelio darbuose, vadinasi, jau prieš gerus 2300 metų.

Aristotelis – apskritai tradicinis daugybingumo filosofas, ir taip jį reikėtų vertinti. Moksle, kurio pagrindiniu nuopelnu tradiciškai laikoma plataus masto vienovės steigtis, „Metafizikoje" (jos pagrindėjo vardas priskirtinas Aristoteliui) kaip tik vienovės atžvilgiu jis parodė stulbinantį tolerantiškumą, jei nesakysime nerūpestingumą.

Kalbant apie kategorinių būties esmių ryšį, Aristotelis yra nurodęs, kad tas ryšys turi ne įprastinę ir stiprią *kath'*

hen (t. y. bendros pagrindinės reikšmės) vienovės formą, o tik silpną *pros hen* (orientacijos į tam tikrą prasmę) formą – ir manė tai esant pakankama[1]. Pasak Aristotelio, negalima pateikti įvairių kategorinių būties esmių bendros reikšmės, galima tik pasakyti, kad formaliai jos visos susijusios su viena būties esme, su „substancija" (*ousīa*).

Tai ir yra vienoviškumas. Be to (to paties ryšio sąlygomis), Aristotelis paskui ir pats sulaužė vienovės vaizdinį aiškindamas, kad „vienovė" – kaip ir „būtis" – yra daugybinė sąvoka, kuri ir taip pat egzistuoja ne neproblemiškai kaip *kath' hen*, o problemiškai kaip *pros hen*[2].

Galiausiai visišką nepriklausomybę vienovės dalykuose Aristotelis demonstruoja savo veikalo „Metafizika" V knygoje (7). Čia jis remiasi visa būties esmių palete, taigi ne tik esminių kategorijų dešimtimi, bet ir tomis, kurių koordinačių tinkle turi savo vietą kiekvienas „yra". Vadinasi, Aristotelis remiasi buvimu iš savęs ir buvimu iš kito, buvimu teisinga ir buvimu klaidinga, tikru buvimu ir galimybe būti. Šios būties tipų įvairovės atžvilgiu – tarkim, kas sudaro jų vienoviškumo pagrindą – Aristotelis nekelia jokių klausimų. Klausti čia dar ką nors apie vienovę, būtų tikrai tuščias darbas[3].

Be to, būties mokslas Aristoteliui visai neprivalo būti vienovės mokslu. Iš viso čia reikia ne norus puoselėti, o pripažinti dalykines struktūras. Ir šios *in puncto* būtys yra tokios, kad nerodo jokio vienoviškumo. Akivaizdi įvairovė. Į ją ir turi gilintis būties filosofija.

---

1 Plg. Aristoteles, *Metaphysik* IV 2.

2 Ten pat.

3 Dėl visos problematikos plg. klasikinę P. Aubenque studiją *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962; dėl „Matafizikos" V 7 žr.: E. Tugendhat, „Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles (Metaphysik Δ7)". – *Spiegel und Gleichnis*, festschrift für Jacob Taubes, hrsg. von Norbert Bolz und Wolfgang Hübner, Würzburg, 1983, 49–54.

Aristotelis, kuris gvildendamas būtį – pagrindinį filosofijos klausimą – parodė tiek nuovokos, suprantama, buvo ir pirmasis, suvokęs esminę racionalumo tipų įvairovę ir sukūręs atitinkamą teoriją. Jis skiria tris racionalumo formas: teorinį, praktinį ir poetinį protą. Aš sutelksiu dėmesį į svarbiausią iš skirčių – teorinio ir praktinio proto skirtį. Ši ypač svarbi dar ir dėl to, kad be galo dažnai nepakankamai vertinama, todėl atsiranda itin neigiamų padarinių.

Teorinis protas gvildena tai, kas nekintama. Klasikinis pavyzdys – matematika. Dukart du visada keturi. O praktinis protas rūpinasi, kaip pasiekti laimę, kaip padaryti, kad žmogaus gyvenimas būtų sėkmingas, taigi jis užsiėmęs labai kintamais ir nuo situacijos priklausomais dalykais.

Filosofijos dėmesio centre tradiciškai yra teorinis protas, tad su praktiniu jis turi sunkumų. Tą akivaizdžiai liudija Anaksagoras ir Talis (juos kaip pavyzdžius teikia Aristotelis), nes tarp filosofų švytėjo kaip kosminės išminties atstovai, o apie žmogaus gyvenimą ne ką tenusimanė. Ir kai filosofija pagaliau atkreipė akis į konkretų žmogaus gyvenimą, t. y. kai tapo praktine filosofija, ji vis tiek tebebuvo teorine filosofija, nes praktinius klausimus ir toliau nagrinėjo įprastiniu teorinio proto stiliumi. Puikiausias to pavyzdys – Platonas. Todėl kai Aristotelis pirmą kartą kūrė tikrą etiką, t. y. į savitą praktinį racionalumą orientuotą teoriją apie dorovingą gyvenimą, turėjo atsiriboti nuo filosofijai ir naujajam platonizmui būdingo to, kas praktiška, teorinio majorizavimo. Tą jis daro *Nikomacho etikoje*[4].

Pirmiausia jis griebiasi savo ontologinio daugybingumo argumento. Platono rėmimasis gėrio idėja, sako Aristotelis,

---

[4] Garsus jo posakis: „Amicus Plato, sed magis amica veritas" taip pat remiasi šiuo kontekstu, plg. *Nikomachische Eyhik* I 4, 1096 a 12–17. – Aristotelis, Nikomacho etika, I 1096 a (Rinktiniai raštai, Vilnius: Mintis, 1990, 67–68; santrumpa NE).

atidžiau panagrinėjus, pasirodo nepagrįstas. „Geras" turi lygiai tiek pat daug reikšmių, kaip ir „esantis" kategorijų prasme ir yra lygiai toks pat heterogeniškas. „Gėris" – tai ne bendra sąvoka, kuri visomis specifinėmis aplinkybėmis reiškia tą patį. Taigi negali būti ir mokslo apie „tą" gėrį, o etika kaip mokslas apie gėrį negali būti įgyvendinama. Net jei būtų apsiribojama viena vienintele, pavyzdžiui, laiko kategorija, o gėris būtų suvokiamas kaip kas nors vykstąs tinkamu laiku, net ir tada nebūtų išvengta daugybingumo, nes juk yra įvairių mokslų apie laiko tinkamumą, destis kokios dalykinės aplinkybės: kare mokslas apie tinkamą laiką yra karo vado menas, sergant – gydymo menas, auklėjant (galėtume tęsti Aristotelio pavyzdžių virtinę) – pedagogika. Monistinė etika neįmanoma. Tad etiką reikėtų įgyvendinti veikiau pliuralistiškai, taip, kad ji liktų atvira specifikacijai ir konkretumui[5].

Tai pirmiausia reiškia, kad etika reikalauja kitokio žinojimo tipo negu teikia teorinis žinojimas. Ši iš principo kita praktinio žinojimo struktūra sudaro skirties branduolį. Praktinis žinojimas negali būti vien bendro ir dedukcinio pobūdžio: jame būtinai turi glūdėti ir situacinis žinojimas, nes juk iš tikrųjų siekiama nustatyti, kas tam tikromis aplinkybėmis yra tinkamiausia. Tos kitõs žinojimo formos reikalauja dalykinė atitinkamos srities struktūra – paskirybės svarba, – jei tos paskirybės negalima išvesti iš bendrybės. Dorovinis racionalumas negali būti tiesmukai matematiškas.

Jau pirmoje *Nikomacho etikos* knygoje Aristotelis kalba apie etikoje reikalaujamo ir laukiamo žinojimo kitoniškumą negu įprasta kituose moksluose. Anas atmeta teorinio žinojimo pretenzijas ir standartus. Pastarajam būdingo tikslumo ir kategoriškumo čia nedera tikėtis. Tačiau ne todėl, kad tais

---

[5] Plg. EN I 4 (NE I, 4, 65–66).

laikais etika dar buvo vos pradėjusi rutuliotis ir reikėjo siekti tikslumo, bet todėl, kad dalykinės struktūros čia yra tokios, jog žinojimas teorinio tikslumo prasme būtų buvęs ne vietoje ir bergždžias. Jeigu tokį žinojimą etiniams dalykams būtų siekiama primesti jėga, iš to nieko nebūtų išėję. Dorovės klausimų bendromis taisyklėmis nesureglamentuosi taip, kad ypatingi atvejai pasidarytų šių taisyklių subsumpcijos elementais. Kiekvienoje visuomenėje standartai vis kitokie, ir ta pati dorybė (tarkim, drąsa) vienam atneša garbę, o kitą nulydi į kapus. Čia karaliauja skirtumai ir priklausomybė nuo konteksto, todėl ir žinojimo tipai turi būti kitokie: jiems negalima taikyti teorinių mokslų tikslumo standartų.

Be abejo, teoriniam žinojimui dėl to nedera priekaištauti. Aristotelis žavus kaip tik tuo, kad pripažįsta, jog dorovinis žinojimas dėl minėto struktūriškumo *tikru* žinojimu gali pasidaryti tik tada, jei nesiorientuoja į teorinio žinojimo idealą, o sutinka su šiuo tariamu netikslumu. Tai, kas žvelgiant iš teorinio žinojimo varpinės atrodo menka, iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip savitumo ir tikslingumo ženklas.

Bendrieji teiginiai (kurie šiaip jau moksle esti įprasti) čia negali (kaip teoriniuose moksluose) apibūdinti pavienio atvejo: jie gali tik apytiksliai nusakyti padėtį. Tiksliai apibrėžti pavienį atvejį reikia individualiai ir atsižvelgiant į situaciją, todėl ir reikalingas specifinis, situacinis supratingumas (*phronęsis*). Etika, kaip bendras mokslas, gali tik paaiškinti, kad taip yra ir kokiu mastu yra taip. O pavienis atvejis apibrėžiamas ypatingu doroviniu *phronęsis* žinojimu. Vadinasi, tikslumo čia irgi esama, bet jis yra kitokio pobūdžio ir funkcionuoja kitu lygmeniu nei teoriniuose moksluose. Praktinis mokslas gali būti tik kontūrų mokslas, o tikrasis tikslumas ateina tik per konkretų dorovinės veiklos žinojimą[6].

---

[6] Dėl Aristotelio etikos kaip kontūrų arba projekcijų mokslo plg.: O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aritoteles*, München–Salzburg, 1971.

Tas, kuriam pažįstamos dalykinių sričių skirtybės, žino ir šį pagrindinį skirtumą. Išsilavinusį žmogų – kaip teigia Aristotelis – pažinsi kaip tik iš to, kad jis žino, kokio tikslumo kokioje srityje reikalauti[7]. Šio principo taikymas ir visų samprotavimų kritinis įžvalgumas duoda galimybę manyti, kad tamsuolis yra tas, kuris etiką norėtų orientuoti į teorinio mokslo modelį ir iš jos reikalauti pastarajam būdingo tikslumo. Taip elgdamasis, kad ir kaip atrodytų viltinga, jis ne tik nesukurtų efektyvios etikos, bet ir iškraipytų jos pagrindus. Iš tikrųjų, kaip mano Aristotelis, tai turėtų suprasti kiekvienas. Kaip būtų juokinga iš matematiko reikalauti vien tikimybės motyvų, nes matematika yra tikslumo mokslas, taip keltų šypseną, jei iš retoriaus kas nors reikalautų įtikinamų įrodymų, nes retorika – tai tikimybės dalykas[8]. Ir, trečia, būtų lygiai taip pat kvaila etiką konstruoti *more mathematico* arba *more rhetorico*. Etika negali būti nei tikslus mokslas, nei reikštis įkalbinėjimo aktais. Jos racionalumas yra kitoks, savitas.

Kokį didžiulį skirtumą Aristotelis regi tarp praktinio ir teorinio racionalumo, rodo galiausiai dar vienas ypatingas atvejis – kad Aristotelis, daugeliui visai netikėtai, dorovinį protą pavadina suvokimu.

Nors dorovinis protas – *phronęsis* – irgi implikuoja bendras įžvalgas, pavyzdžiui, kad kiekviena etinė dorybė įsiterpus į per daug ir per maža – tarkim, drąsa užima tarpinę padėtį tarp nutrūktgalviškumo ir bailumo, – tačiau vis dėl to svarbiausia šias bendrąsias įžvalgas teisingai pritaikyti pavieniam atvejui, o tai reiškia – *atskiroje situacijoje* atrasti tai, kas dorovinga. Jei reikėtų spręsti, katrą įžvalgą priimti – bendrąją ar paskirą, pirmenybę reikėtų atiduoti pa-

---

[7] Plg. EN I 1, 1094 b 23–25 (NE I 1094 b, 64). Panašiai kalbama (prieš fizikos orientaciją į matematikos idealą) jau *Metafizikoje*: Met. II 3, 995 a 6–17.

[8] Plg. EN I 1, 1094 b 25–27 (NE I, 1094 b, 64).

starajai[9]. Ir šią esminę *phronēsis* orientaciją į paskirumą Aristotelis pabrėžia terminologiškai, *phronēsis* apibūdindamas kaip *aisthēsis*, t. y. kaip suvokimą[10]. Reikia turėti galvoje, kad teorinėje plotmėje suvokimas yra tikra žinojimo priešingybė, nes žinojimas yra nukreiptas į bendrybę, o suvokimas – paskirybę. Tad kategoriškiausiai išreikšti praktinio ir teorinio žinojimo skirtumą Aristotelis galėjo tik tuo, kad praktinį žinojimą kvalifikavo kaip suvokimą. Galima ir pateisinama tai yra kaip tik todėl, kad dorovės požiūriu principo statusas ir galutinumo pobūdis priklauso paskirybei.

Labai trumpai Aristotelis tai išreiškia itin mįslingame ir etiškumo teorinio majorizavimo gynėjų galvos purtymais palydimame *Nikomacho etikos* VI knygos 12 skyriaus pasaže. *Fronėzei* būdingas *aistėziškumas* čia tiesiog prilyginamas *nous*. *Nous*, aukščiausia, už principų suvokimą atsakanti proto forma, teorijos srityje sudaro priešingą *aisthēsis* polių. O etikos požiūriu viskas yra kitaip. *Phronēsis*, tiek kiek ji suvokia pavienybę, yra *aisthēsis*. Tačiau jei esama visiškos priklausomybės nuo šios pavienybės, *aisthēsis*, suvokianti tokią pavienybę, įgauna *nous* vertę. Etikos požiūriu galioja (teoriškai tai būtų visiškai neįmanoma) teiginys, kad *aisthēsis* yra *nous*. Kaip tik apie tai kalba paskutinis pasažo sakinys: *haute d' esti nous*[11]. Tas teiginys keistas tik tol, kol – priešingai Aristotelio koncepcijai ir nepaliaujamam įrodinėjimui – teorinis protas neginčijamai laikomas ir praktinio žinojimo matu. Iš tikrųjų šis paskutinis teiginys yra Aristotelio praktinio proto savitumo ir savarankiškumo įrodinėjimų viršūnė.

Aristotelis, kaip jau sakėme, apskritai yra tipų diferenciacijos filosofas. Visada, išryškėjus daugybingumui, jis besąlygiškai ir ryžtingai pasisako už jį. Tai buvo pabrėžta

---

9 EN VI 8, 1141 b 21–22 (NE VI, 1141 b, 176–177).

10 Pirmą kartą EN VI 9, 1142 a 23–27.

11 EN VI 12, 1143 b 5 (NE VI, 1143 b) 181.

aptariant pagrindinį ontologijos – „būti" – klausimą (kurį, anot Aristotelio, kaip tik reikia nagrinėti ne kaip „tos" būties klausimą); tai irgi atsispindi kaip bendras metodologinis principas, kai nurodoma, kad metodas turi taikytis prie objekto ir kad įvairios būties sritys dėl tos priežasties reikalauja skirtingų tyrimo metodų, ir tas principas tinka viskam iki mažiausių smulkmenų, tarkim, zoologijos požiūriu klaidingas elnės eisenos apibūdinimas gali būti vis dėlto estetiškai adekvatus, netgi teisingas. Tai reikia turėti galvoje visada, kai būtina įžvelgti savitus dėsningumus ir neperžengti ribų. Taip pat yra ir su racionalumo dalykais. Įsigilinus į teorinio ir praktinio proto skyrimo problemą, paaiškėjo, kad Aristotelis tai supranta kaip principinį ir reikšmingą dalyką.

Kitas čia mus dominantis klausimas yra toks: kaip Aristotelis nustato šių nepaprastai skirtingų proto formų santykį arba sąsają? Kaip jis elgiasi, spręsdamas proto vienovės klausimą? Ar tą vienovę jis įsivaizduoja šalia, viduryje ar tarp tų skirtingų proto formų? Aristotelio poziciją šių klausimų atžvilgiu ir apskritai jo indėlį į proto formų daugybingumo sampratą galima apibūdinti penkiomis konstatacijomis.

1. Skirdamas teorinį ir praktinį žinojimą, Aristotelis pateikia puikią proto formų skirtumo analizę. Tas skirtumas yra ne vidinis, o fundamentinis. Vidinių skirtumų, kurių esama ir proto srityje, atvejais padėtis kitokia. Pavyzdžiui, išmintis (*sophia*), mokslas (*epistęmę*) ir principų žinojimas (*nous*) yra ne kas kita, kaip vidinės teorinio proto diferenciacijos. Tačiau minėti gebėjimai iš principo yra vienbalsiai ir iš tikrųjų bendradarbiauja; pavyzdžiui, *epistęmę* reikalingas *nous*, o *sophia* kartu turi ir *epistęmę*, ir *nous*[12, 13]. Fundamenti-

[12] Plg. EN VI 3, 6, 7 (NE VI, 1139 b, 172).

[13] Panašiai fizika, matematika ir teologija sudaro teorinio mokslo vidines diferenciacijas. Todėl teorinis mokslas turi vienalytę skyrimo ir hierarchijos skalę.

nės diferenciacijos sąlygomis tokie dalykai neįmanomi. Teorinis ir praktinis protai nebendrauja. Net neįsivaizduojama galimybė pereiti iš vienos srities į kitą arba nuo vienos proto formos prie kitos, ir to net nepageidaujama. Teorinis žinojimas neturi praktinės refleksijos užuomazgų ir nė vienas jo elementas nėra kompetentingas praktikos srityje; taip pat ir praktinis žinojimas neturi reikšmės teoriniam žinojimui ir niekuo negali jam padėti.

2. Perėjimai reiškiasi tik neigiamai – kaip nelegalūs ribų peržengimai. Ir kaip tik prieš tokius peržengimus nukreipta Aristotelio analizė. Teorinio proto kišimasis į praktinio proto reikalus – tai filosofinis skandalas, kurį Aristotelis turi galvoje. Jis tikėjosi sukliudyti skandalui virsti ilgalaikiu. Tačiau Aristotelis partijos nelaimėjo, jis vargiai galėjo ką nors padaryti. Jo praktikuotas problemos sprendimo būdas – gyvenamojo pasaulio racionalumo gelbėjimas nuo matematinio racionalumo imperatyvų[14] – mums vis dar tebėra aktualus ir vis iš naujo kelia sunkumų. Dabartinėje naujųjų laikų kritikoje jo reikšmė kaip tik padidėjo.

3. Aristotelis neduoda aiškių nuorodų į skirtingų proto formų sąsajas arba vienovę. Tačiau yra vienas kitas tokio pobūdžio elementas: vienu atveju – pavieniai teiginiai, kitu – refleksinės praktikos. Svarbiausius tų elementų paminėsime. Pirmiausia visos proto formos sutaria dėl to, kad geba būti tiesa[15]. (Tačiau tiesos struktūra kiekvienukart yra vis kitokia, todėl ir proto struktūra turi būti vis kitokia.) Antra, proto formų skirtumus lemia dalykinių sričių skirtumai. Racionalumo diferencijos pagrindą sudaro dalinės

---

[14] Kadangi Aristotelis matematiką laiko teorinio mokslo pavyzdžiu, todėl kovodamas su teoriniu praktinio pažinimo majorizavmu, yra priverstas pasisakyti prieš matematikos modelių taikymą etikoje (plg. EN I ir VI 9; NE I, 63–84 ir V, 178–180).

[15] Plg. EN VI 3, 1139 b 15–17 (NE VI, 1139 b, 172).

skirtybės. Ir, trečia, – o tai ypač svarbu – žinojimo formos, kad ir kokios būtų skirtingos, nėra visiškai heterogeniškos. Jas ir jų skirtumus galima nusakyti tomis pačiomis operatyvinėmis sąvokomis, tik reikia papildomai paaiškinti specifines (ir lemtingai skirtingas) tų sąvokų vartojimo sąlygas. Taip galima, nors ir nesant jokio materialaus perėjimo nuo vienos proto formos prie kitos, praktinio žinojimo struktūras apibūdinti tokiomis sąvokomis kaip principas, bendra, atskira, vadinasi, tomis pačiomis, kurios buvo vartojamos (ir sukurtos) taip pat ir teoriniam žinojimui apibrėžti. Tiktai reikia nepamiršti pateikti atitinkamų modifikacijų arba transformacijų. Tai paaiškinama pirmiausia tuo, kad pirmuoju atveju principinį vaidmenį vaidina tai, kas bendra, antruoju – tai, kas paskira. Jei atsižvelgiama į šį skirtumą, tai tokias sąvokas kaip *nous* ir *aisthęsis* paskui galima vartoti ir teorijos, ir praktikos srityje. Metodas tas pačias sąvokas vartoti sąmoningai transformuojant tinka norint galutinai išryškinti sričių skirtingumą. Nors tos sritys pasirodo esančios nepaprastai skirtingos, bet nėra nesuderinamos.

4. Aišku, kad Aristotelis negalvoja apie virš įvairių proto formų iškylantį hiperprotą. Jis ne tik nepateikia įvairių proto formų metateorijos, bet ir nenumano tokį protą egzistuojant. Todėl jam, pavyzdžiui, neatrodo, kad būtų įmanoma nurodyti, kokiõs proto formos sričiai priklauso koks nors klausimas. Aristotelis įsitikinęs, kad tokiam sprendimui priimti reikalingas ne atskiras gebėjimas, o įvairių proto formų išplėtotumas. Nes jei yra susidariusi kokiam nors klausimui kompetentinga proto forma, ji atitinkamą klausimą atpažins kaip savą ir imsis jo. Ir priešingai – savo savitumą, vadinasi, ir savo ribas suvokianti proto forma savo sričiai nepriklausančius klausimus atpažins ir trauks prie savęs kaip kito tipo klausimus. Taigi, kad problemos rastų sau teisėtą vietą, visai nereikia jokio aukštesnės instancijos proto – reikalinga

išplėtota įvairių proto formų suvoktis. Tai ir yra, ką Aristotelis supranta kaip „lavinimą"[16].

Vadinasi, Aristotelis visai nesidomi proto vienovės klausimu ne iš paviršutiniškumo, o todėl, kad turi savo įžvalgą. Jo nerūpestingumas šiuo klausimu yra atvirkščioji pasitikėjimo protu pusė. Hiperprotas būtų prieštaringas vaizdinys[17]: juk jei yra gerai išplėtotos proto formos, tai hiperprotas nereikalingas. Būtina kai kas kita – daugybingumą saugoti nuo vienovės, nes, nesant hiperproto, vienovė atsiranda tik tam tikrai proto formai įsiviešpataujant kitų atžvilgiu. Filosofijos uždavinys, anot Aristotelio, ir yra užkirsti tam kelią, apginti daugybingumą nuo tokios klaidingos vienovės.

5. Klausimas, kuris iš tikrųjų kyla, yra ne vienovės, o įvairių proto formų sąsajos, jų dermės klausimas. Į šį klausimą Aristotelis atsako paprastai. Dermė savaime atsiranda tada, kai tikrai išsirutulioja proto formos. Ji atsiranda, kai pasidaro akivaizdūs dalykinių sričių ypatumai ir išryškėja sričių ribos. Protas – tai specifinis ir pliuralizmą steigiantis gebėjimas. Specifinė proto forma visiškai tampa savimi, t. y. visai protinga tik tada, kai šalia yra viena ar daugelis kitų formų. Protas egzistuoja tik dėl savo formų daugio. Jo „vienovė" – tai ne buvimas ko nors viršesnio už jas ir ne formų vienijimo būdas, tai tarp jų egzistuojantys ir perprasti skirtumai.

[16] Plg. šio skyriaus 7 išnašą.

[17] Hiperprotas turėtų (kaip aiškėja iš vienos Aristotelio įprastinės refleksijos figūros) arba disponuoti pavienių proto formų žinojimu (aiškiai nereikalingas sudvejinimas), arba jam reikėtų dar vieno proto, kuris tarpininkautų tarp jo ir pavienių proto formų (o tai vestų prie begalinio regreso).

2. *Pascalis, arba įvairovės dramatizmas ir prieštaringumas*

Pascalio samprotavimuose daugybingumas virsta įvairove. Pastaroji jam yra reiškinys, kurį jis visur regi ir kurį stengiasi filosofiškai paaiškinti. Tai liudija jo *Pensées* („Mintys"), tai išplaukia iš pastarųjų filosofinių nuostatų[18].

Šią įvairovę Pascalis santūriai išreiškė priešpriešindamas *esprit de géometrie* ir *esprit de finesse* (511–2, 512–1, 513–4; matematinę ir įžvalgią dvasią*). Matematinė ir įžvalgioji dvasia reikalauja iš esmės skirtingų pagrindų. Įžvalgioji dvasia, pavyzdžiui, reikalauja kreipti dėmesį į tai, kas yra prieš akis, o matematinė dvasia, priešingai, – nusigręžti nuo matomybės ir žiūrėti principų.

Šioje skirtyje – iki pat subtilumu pasikliaujančio troškimo ginti gyvenamąjį pasaulį nuo nuolatinio matematinės dvasios kišimosi – tebėra gyvas Aristotelio paveldas. Nepaisant įžvalgiosios ir matematinės dvasios, priimama Aristotelio praktinio ir teorinio proto skirtis. Juk ir *phronésis,* kurios paveldėtoji instancija yra *esprit de finesse,* buvo atsieta nuo matematinio–dedukcinio žinojimo. Jau ir tada kalbėta apie *phronésis* savarankiškumo ir ypatingumo gynimą nuo

---

[18] Šiame skyriuje citatų numeriai nurodomi pagal Lafumos (1963) ir Brunschvicgo *Minčių* leidimus. (Vertimas į lietuvių kalbą: Blaise Pascal, *Mintys*. Iš prancūzų k. vertė Anicetas Tamošaitis SJ, „Aidai", 1997. Parengta pagal M. L. Brunschvicgo 1968 m. *Pensées et opuscules*. – Classiques Hachette leidimą, bet lietuviškame leidime nėra paskutiniojo čia esančio skyriaus).

* Taip šią sąvoką į lietuvių kalbą išvertė *Minčių* vertėjas A. Tamošaitis SJ. Nijolės Keršytės nuomone, šis vertimas nėra visai tinkamas, nes prancūzų *finesse* reiškia „dailumas", „subtilumas", „jautrumas", „plonybė" – *Mintys*, 316–317. W. Welscho tekste minėta sąvoka pateikiama arba originalo kalba, arba verčiama kaip *Feingeist* – švelnioji, subtilioji dvasia. Vengdami prieštaros su lietuviškuoju vertimu, vartosime A. Tamošaičio SJ pasiūlytą variantą, tik suteiksime terminui būdingesnę įvardžiuotinę formą. – *Vert. past.*

teorinio proto viešpatavimo. Tai, kas buvo svarbu antikoje, ir naujaisiais laikais neprarado aktualumo. Paralelizmas nusidriekė taip toli, kad ir Pascalio *esprit de finesse*, kaip kadaise Aristotelio *phronésis*, apibūdinama kaip *aisthésis* (*sens*, prasmė; 512-1).

Įvairovės teoremą ypač suaktualino Pascalio teorija apie plotmes (308–793, 233–460)[19]. Pascalis skiria tris plotmes: meilės, dvasios ir kūno (308–793). Pavyzdžiui, religijos dalykai priklauso pirmajai plotmei, mokslo duomenys – antrajai, politikos faktai – trečiajai. Kiekviena iš šių plotmių turi savą racionalumą. Tikėjimo logika yra kitokia nei sampročio logika, o nuo pastarosios savo ruožtu aiškiai skiriasi politinės veiklos logika.

Galbūt galėtų kliūti tai, kad visų trijų plotmių atžvilgiu čia vartojama „racionalumo" sąvoka. Tačiau tai tik padarinys. „Racionalumas" čia tėra labai formali sąvoka, reiškianti vien tai, kad kiekviena iš tų plotmių turi savus principus ir savo logiką. Sąvoka „racionalumas" taip formaliai vartotina tol, kol išsikristalizuoja esminė proto tipų įvairovė, kaip įvyko Aristotelio filosofijoje. Jei čia *vienas* kuris racionalumo tipas būtų padarytas visų kitų tipų matu, ribos būtų neleistinai peržengtos. Arba yra tik vienas proto tipas, ir jokių problemų, arba esama įvairių proto tipų, o tada, norint išvengti ribų peržengimų, kurie tokiu atveju *eo ipso* yra neleistini, tektų vartoti formalią racionalumo sąvoką. *Tertium non datur*.

Kaip tik tai ir yra svarbiausia Pascalio teorijoje. Plotmių heterogeniškumas jam pasidarė toks aiškus ir esminis, kad

---

[19] Pascalio teorija apie plotmes išauga iš Kartezijaus teorijos apie dvi substancijas. Dėl bendrosios raidos žr.: Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde, Freiburg–München, ²1981.

jis pirmas nedviprasmiškai pasisakė už visuotinį tokių peržengimų draudimą. Tai galima vadinti – aštuntame šios knygos skyriuje apie tai jau buvo užsiminta – „Pascalio taisykle". Pagal šią taisyklę, plotmės pretenzijos yra teisėtos tik tos plotmės viduje, negalima jų perkelti į kitų plotmių sritis: mėginti jas čia „apgyvendinti" reikštų totalizmą. Pascalis tai paaiškina malonės, žinojimo ir galios pavyzdžiais. Visai tinka už malonę tikėtis meilės, už žinojimą – pritarimo, o turint galią – baimės. Tačiau būtų klaidinga, tarkim, reikalauti baimės už malonę, meilės – už žinojimą, pritarimo – už galią. Tokios pretenzijos, beje, visur keliamos. Tai – plotmių klaidos. Plõtmės elgiasi kaip tironai. Kaip tik tai – reikalauti plotmės viešpatavimo už savosios ribų – Pascalis laiko tironija (58–332).

Plotmės, anot Pascalio, skiria „begaliniai toliai" (308–793). Vienõs plotmės požymiai neatsispindi kitose plotmėse, iš vienos plotmės negalima žvelgti į kitą. Arba bent – taip reikėtų patikslinti Pascalio teiginį – plotmės bus aiškiai suvokiamos tada, kai bus žinoma, jog tai neįmanoma. Tačiau blausi sąmonė laiko tai įmanoma, manipuliuoja jungiamaisiais teiginiais ir tironiškai kišasi į kitas plotmes.

Tai, kas vienoje plotmėje yra didinga, kitoje suvis ne. Jėzus Kristus, pavyzdžiui, – sako Pascalis, – be abejonės yra karalius, tačiau tik meilės, bet ne dvasios ir kūno plotmėse. Norėti jį ir čia vainikuoti karaliumi (paskelbti filosofijos preceptoriumi arba pasaulio valdovu) būtų iš esmės klaidinga, būtų tironijos aktas. Nukryžiavimo skandalas – tai, kad dangaus viešpats patyrė gėdingą žemišką mirtį – yra skandalingas dalykas tik antikiniam, nediferencijuotam, homogeniškam protui, bet ne skirtumus suvokiančiam mąstymui, vadinasi, ne žydų, ne krikščionių, ne Pascalio mąstymui.

Iš viso to matyti, kaip ryžtingai čia nutraukiami tradiciniai saitai, kaip radikaliai panaikinama vienovė. Vidur-

amžių transcendentalijų teorijoje toks konversiškumas dar galiojo, todėl vienos plotmės pagrindu, bent pagal analogiją, buvo galima spręsti apie kitas. Dabar tokia konversiška priklausomybė laikoma *proton pseudos*. Pascalio apmąstymuose įvairovė tapo pagrindine pasaulio struktūra. Jis Aristotelio paradigmiškai ir atskirais punktais nustatytą proto tipų skiriamumą suradikalino ir suvisuotino. Jam skirtybė virto absoliučiu heterogeniškumu, o visuotinumas apibūdinamas tokių heterogeniškų plotmių begaliniu toliu. Pascalio mąstymas visiškai perėjo į heterogeniškumo pusę.

Tačiau ši koncepcija Pascaliui kelia ir sporadiškų bei sistemiškų sunkumų. Kartais apibūdindamas plotmių santykius jis šauna pro šalį. Keistoka, pavyzdžiui, girdėti jį teigiant, jog iš žemesnės plotmės nesą galima pažvelgti į aukštesnę, o aukštesnioji nesiunčianti šviesos į žemesniąją. Šios formuluotės turi apibūdinti plotmių uždarumo simetriškumą, bet jos akivaizdžiai to nedaro, nes antroji formuluotė, pasak kurios iš aukštesniosios plotmės šviesa nekrintanti į žemesniąją, tik kitais žodžiais ir kitaip akcentuodama pakartoja ir įtvirtina įsivaizdavimą apatiniąją pakopą esant aklą. Bet toji formuluotė nieko nesako apie kitą to simetriškumo pusę: kad ir viršutinė pakopa nemato apatinės, vaizdingiau tariant, kad ir iš apatinės pakopos nekrinta šviesa į viršutiniąją.

Tai, kas čia tik kelia įtarimus, pagrindiniame fragmente (308–793) įgauną fatališką pobūdį: apie kūnų ir dvasių pasaulius Pascalis sako, kad visi kūniški reiškiniai – nuo dangaus skliauto iki Žemės karalysčių – nė iš tolo neprilygsta menkiausiai dvasiai, nes – ir tai yra akivaizdžiausias šūvis pro šalį – tokia dvasia pažįsta visa, kas minėta, ir dar save pačią, o kūniški reiškiniai nieko panašaus nežino. Teoriškai tai įmanoma, bet normatyvine prasme (nustatydamas plotmių rangus, Pascalis kalba vertindamas ir normindamas) itin

nekorektiška: nusižengiama paties Pascalio nuostatai, pasak kurios vienos plotmės kriterijų negalima taikyti kitoms plotmėms. Strategija, kai, remiantis pažinimo kriterijumi, dvasių pasaulis laikomas aukštesniu už kūnų pasaulį, anot paties Pascalio patikslinimų, yra „tironiška". Pascalis čia pamiršta specifiškumo suvoktį ir peržengia ribas. Vėl, kaip ir aname bendrajai tendencijai reikšmingame pavyzdyje, nėra apgręžties formos. Nėra, tarkim, nuorodos, kad dėl kūnų pasaulio abejingumo, kaip tai žeminančiai interpretuoja dvasių pasaulis, reiškiasi kūnų pasaulio nepriklausomybė. Matyt, dvasių pasauliui dera interpretuoti kūnų pasaulį, bet ir kūnų pasauliui dera į šitą interpretavimą nekreipti dėmesio; kūnų pasauliui dera ignoruoti dvasių pasaulį, o dvasių pasauliui dera suvokti kūnų pasaulį taip, kaip suvoktų dvasių, o ne kūnų pasaulius. Dvasių pasaulis, suvokdamas kūnų pasaulį, neperžengia savo ribų. Galima visai nesunkiai aprašyti tokių santykiaujančių formų skirtumus, bet vertinti ir įžvelgti čia esant hierarchijos santykį, to kaip tik – jei tiksliai laikysimės Pascalio samprotavimų – negalima, nes tai reikštų vienos plotmės absoliutizaciją, jos savaiminį pavertimą kaip tik *tąja* plotme.

Tokios Pascalio problemos su pačiu savimi rodo ne vien plotmių apibūdinimo klaidas, bet ir problemiškumą apskritai. Matyt, nėra taip lengva, o gal ir visai neįmanoma išvengti santykius nusakančių teiginių, taigi ir galimų „ribų peržengimų". Jei savaime ir nepastebėdamas tas ribas peržengia pats Pascalis, gal reikėtų manyti čia esant neišvengiamo dalykinio pagrindo. O dalykas tas, kad plotmės, bent kai kurios iš jų, eksplicitiškai arba implicitiškai santykiauja su kitomis plotmėmis, tad be tokio santykio jų neįmanoma teisingai suvokti. Žinoma, tai nereiškia, kad kokią nors vieną santykio formą reikia padaryti viršesne, bet rodo, kad, remiantis vien plotmių heterogeniškumo teorema, jų išvis

negalima suvokti: būtina atsižvelgti į implikacijas, atskirtis ir net ribų peržengimus ir visa tai išaiškinti. Apie šią ryškėjančią problemą dar kalbėsime.

Ryžtingas Pascalio posūkis daugybingumo suvokties link yra pažangus reiškinys, tačiau čia iškyla pernelyg didelių problemų. Tą suvoktį reikėtų bent jau papildyti. Geriausia tai padaryti esminiu – proto – klausimu. Kaip tik čia išryškėja, kad heterogeniškumo nėra be bendrybės, o specifiškumo – be visuotinybės. Jei teigiama, kad kiekviena plotmė turi savo racionalumą ir logiką, kad kiekvieną klausimą reikia spręsti plotmės logikos pagrindu, o visa kita esą tironija, akivaizdu, kad šie teiginiai liečia ne plotmių vidaus, o jų tarpusavio santykius. Tai sakoma ne iš šių plotmių perspektyvos, o turint galvoje jas visas. Jei būtų kitaip, tie teiginiai liktų tironijos sferoje. Tad kas gi geba generuoti tokius bendrus teiginius? Meilė, protas, galia – pagrindiniai plotmių predikatai – to negali. Priešingai, kaip tik į tuos predikatus šie bendrieji teiginiai ir principai ir yra nukreipti.

Pats Pascalis šią gebą vadina *protu*. Jis teigia, kad tas, kuris tokio pobūdžio plotmes mato kaip specifiškas ir atitinkamai elgiasi, pasiduoda proto galiai (170–268). Kai kam tai gali pasirodyti netikėta, nes juk Pascalis, kaip manoma, reikalavo, kad protas paklustų tikėjimui. Iš tikrųjų čia yra tik pusė tiesos. Pascalis tikrai reikalavo proto klusnumo tikėjimo dalykuose, tačiau jis reikalavo ir kitko – tikėjimo abstinencijos žinojimo klausimais. Plotmių idėjos požiūriu visiškai aišku, kad Pascalis kitaip galvoti negalėjo.

Tokiu atveju, specifikacijos maksimą apibrėžiant kaip proto principą, gali šokiruoti kas kita. *Raison*, žodis, reiškiantis „protą", kartu reiškia ir „samprotį", tad grynai terminologiškai Pascalis būtų suprantamas neteisingai: kad plotmių santykį jis apibūdina remdamasis vienos iš tų plotmių – samprotčio – logika ir savo paties premisų pagrindu

elgiasi „tironiškai". Tačiau ši painiava būtų skaitytojo, o ne autoriaus bėda*.

Sampročio ir proto skirtumą pats Pascalis nusako labai tiksliai: samprotis, anot jo, pasiekia tikrą jėgą tik tada, kai suvokia savo ribas ir jų laikosi (188–267). Kaip tik tada jis pasidaro protingas. Ta pati skirtis ir tas pats plėtotės principas tinka taip pat tikėjimui ir politikai. Ir viena, ir kita yra protinga tiek, kiek yra specifikuota, t. y. kaip tiksliai apribota savųjų plotmių apimties ir logikos. Ribų suvokimas vaidina lemiamą vaidmenį vienam ar kitam racionalumo tipui pereinant į savo proto formą. Protas nori mažiau, bet ir daugiau nei samprotis: mažiau užmojo, bet daugiau daugybingumo ir tikslumo prasme.

Pascalis, kuris suradikalino proto formų įvairovę ir ją paskelbė pagrindiniu pasaulio fenomenu, leidžia suprasti, kad ši skirtybei jautri koncepcijos išorė negali išsiversti be plotmėms bendro vidaus. Visoms plotmėms bendri yra savas teisėtumas, specifikacijos principas ir draudimas peržengti ribas. Šiuos bendrus požymius ir principus Pascalis aiškiai vadina proto požymiais ir principais.

Dar lieka problema šį protą tiksliai įsivaizduoti. Akivaizdu, kad jo negalima vaizduotis nei kaip kažką panašaus į pamatą, nei į skliautą. Abiem atvejais jis sudarytų ketvirtą plotmę ir iškart taptų ribų peržengimo argumento auka. Vadinasi, jį reikėtų mąstyti veikiau kaip imanentinę galią. Be abejonės, Pascalis norėjo, kad protas taip ir būtų suprantamas. Tačiau tada reikėtų atsakyti į tokį klausimą: kaip vidinis plotmių racionalumas geba pereiti į savo proto formą? Pateikdamas dvasios plotmės pavyzdį, sampročio perėjimą į savo proto formą, Pascalis aiškino, kad tam tikslui pasiekti sampročiui reikalinga savo paties specifiškumo ir ribų įžval-

* Beje, *raison* yra labai daugiareikšmiškas žodis, galintis reikšti protą, priežastį, pagrindą, motyvą, sumetimą. *(Vert. past.)*

ga. Bet kaip tą įžvalgą pasiekia kitų plotmių racionalumai? Kaip išvis įmanoma patirti specifiškumą ir ribotumą?

Aišku, tai įmanoma tik remiantis kita patirtimi, tiksliau sakant, kitu racionalumu su kita logika, bet tokia pat vidaus teise. Tačiau kelią į šią lemiamą patirtį Pascalis teoriškai sau ir užkirto. Jis, kaip radikalus skirtybės teoretikas, heterogeniškumą suvokė abstrakčiai ir laikė jį absoliučiu, todėl formulavo tezę, kad vienos plotmės pagrindu nesą įmanoma patirti kitų plotmių. O jei šalia plotmių neįmanomas joks požiūris, tai išvis nebėra galimybės patirti plotmių daugybingumo, ir tada dėl kitoniškumo ir ribų patirties stokos perėjimas nuo pradinio racionalumo į tikrą protą ne tik pasidaro neįmanomas, bet ir visa Pascalio teorija netenka prasmės.

Aristotelio daugybingumo teoremą Pascalis suradikalino ir suvisuotino, bet padarė tai tokia forma, kuri neatlaiko kritikos, nes grynas heterogeniškumas ir tikras protas – Pascalis norėjo abiejų – neina drauge: kaip tik tokią pamoką gauname iš jo koncepcijos.

Įvairovę, vieną iš esminių Pascalio įžvalgų, galima išsaugoti ir palaikyti jos gyvybingumą tik tuo atveju, jei heterogeniškumas bus susijęs su savo specifiškumo suvoktimi ir atitinkamai praktikuojamas. Kaip tik tada jis ir bus praktikuojamas proto perspektyvoje. Nes racionalumas, šitaip suvokdamas ribas, pereina į savo proto formą.

Tačiau ši puiki Pascalio idėja neįgyvendinama, nes Pascalis atkreipė dėmesį, išplėtojo ir suabsoliutino tik vieną – heterogeniškumo – aspektą, palikdamas nuošalyje bendrybę[20]. Kaip tik absoliutus heterogeniškumas užkerta

---

[20] Todėl galima teigti, kad vienõs – ribų peržengimo – totalizacijos Pascaliui pavyksta išvengti duodant pradžią kitai – hermetiškai totalizacijai. Juk kiekvieną iš plotmių Pascalis konstruoja kaip hermetiškai uždarą žaidimą. Tai ne tik dalykiškai nepagrįsta (nes plõtmės iš tikrųjų yra ne vien įvairiai susipynusios, bet joms iš dalies būdingi „ribų peržengimai", tad taiki ir draugiška skirtis *à la Pascal* galiausiai pasirodo esanti neįmanoma). Pir-

kelią atitinkamam plotmės racionalumui patirti esant tikrus ir teisėtus taip pat ir kitų plotmių racionalumus. Tai iš heterogeniškumo atima ribų patirties galimybę ir kliudo jam pereiti į savo paties protingumą. Kaip tik dėl racionalumų įvairovės būtų svarbu, kad kiekvienas jų įgytų savo protą, kitaip sakant, ribų formą, antra vertus, dėl to, kad įvairovė interpretuojama absoliutaus heterogeniškumo stiliumi, tai pasidaro neįmanoma. Racionalumas negali pasiekti savo tikrosios – proto – formos todėl, kad Pascalis neigė ribų peržengimų, perspektyvų, to, kas svetima, patyrimo galimybę. Tai daryti jį vertė įvairovės postulavimas absoliutaus heterogeniškumo stiliumi. Ši nuostata yra ne tik jo, bet ir visų radikalių daugybingumo koncepcijų silpnoji vieta.

3. *Kantas, arba ribų peržengimai be tiltų*

Kantas kaip tik ir sprendžia ribų peržengimo problemą. Tiesa, ir Kantas (kaip ir Pascalis) pirmiausia yra proto skirtybės teoretikas. Jis aiškių aiškiausiai skiria teorinį ir praktinį protą. Pirmąjį jų, pažįstantį gamtą, jis nagrinėja *Grynojo proto kritikoje*, antrąjį, apibūdinantį žmogų kaip dorovinę būtybę, aptaria *Praktinio proto kritikoje*. Abi proto rūšys *a priori* turi įstatymų leidimo galią, bet visai skirtingų reiškinių sričių atžvilgiu, todėl nė viena iš jų nestoja viena kitai skersai kelio. Teorinė įstatymų leidimo galia nukreipta į gamtą, į reiškinių pasaulį, o praktinė – į laisvę, į dorovės sritį. Kantas labai

miausia Pascalis nepastebi, kad kaip tik jo propaguojamas hermetizmas sudaro palankias sąlygas totalizmui, kurį pasišovęs įveikti. Juk jei kokia nors plotmė negali pažinti nieko kita, tik save pačią, tai kaip ji galėtų savo pretenzijoms suteikti kitokią negu totalinių pretenzijų formą? Kaip jai iš viso sužinoti apie ribų peržengimus? Hermetizmas heterogeniškumo pagrindu – o toks yra Pascalio hermetizmas – beveik neišvengiamai veda prie totalitarinių padarinių.

aiškiai suvokia šių įstatymų leidimo galių heterogeniškumą arba plotmes. Jis pats sako, kad tarp jų tvyro „neaprėpiama praraja", „tarytum tai būtų tokie skirtingi pasauliai"[21]. Paprastai tariant, Kantas perkrimto Pascalį.

Kantas turi daugiau ką pasiūlyti nei Pascalis. Kantas nesitenkina tuo, kad proto formos radikaliai skiriasi: jis ėmė spręsti galimo ribų tarp abiejų proto formų peržengimo klausimą. Trečiojoje kritikoje – 1790 m. išėjusioje *Sprendimo galios kritikoje* – sprendimo galią jis aiškina kaip trečią proto formą, ypač kaip gebėjimą peržengti ribą tarp teorinio ir praktinio proto. Toliau šiame skyriuje sutelksime dėmesį į šią sprendimo galios funkciją ir į Kanto bendrąją proto kaip sferos interpretaciją tiek skirtybės, tiek ir ribų peržengimo prasme.

Iš pradžių pasakysime dar kelis žodžius dėl terminų. Minėtąsias tris proto formas Kantas šiaip jau vadina skirtingai: teorinį protą – intelektu (*Verstand*), praktinį – protu (*Vernunft*), o estetinį arba teleologinį – sprendimo galia (*Urteilskraft*).* Tose savo veikalo vietose, kur gvildena ribų peržengimo problemas ir kuriomis aš remiuosi, paties Kanto sąvokų vartosena tokia, kad visas tris jis aiškiai vadina proto formomis (tiek, kiek jos visos duoda galimybę spręsti pagal *a priori* principus, plg. V–VI; SGK, 22 ir XXII–XXIII; SGK, 31–32).

Pascalis proto formų ryšių klausimą paliko nuošalyje, Kantas, priešingai, ėmė jį gvildenti ir žengė didžiulį žingsnį

---

[21] *Kritik der Urteilskraft*, A XIX.; SGK, 30 Visos kitos nuorodos iš šio veikalo pateikiamos tekste. (Imanuelis Kantas, *Sprendimo galios kritika*, iš vokiečių kalbos vertė, įvadinį straipsnį ir paaiškinimus parašė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Mintis, 1991; santrumpa SGK.)

* Esama polinkio *Verstand* versti sampročiu, *Vernunft* – protu, o *Intellekt* – intelektu. Kadangi pagrindinių I. Kanto veikalų vertėjas R. Plečkaitis sąvoką *Verstand* verčia žodžiu „intelektas", laikysimės jo įtvirtintos tradicijos. *(Vert. past.)*

į priekį todėl, kad jau pačioje problemos pradžioje Pascalį buvo pranokęs. Kantas kaip tik suvokė, kad įvairios plotmės egzistuoja ne šiaip atskirai viena greta kitos, o persmelkia viena kitą. Kanto žodžiais tariant, nors jos leidžia įstatymus skirtingose srityse, bet vis dėlto „toje pačioje patyrimo teritorijoje" (XVIII; SGK, 29). Kad tai būtų galima, jos turi būti suderinamos ne tik neigiama, bet ir teigiama prasme. Tai reiškia: neužtenka, kad tarp jų nebūtų ginčo, dar reikia, kad patirties pasaulio forma būtų tinkama laisvės procesams vykti. Tuo pagrįstas pagrindinis Kanto klausimas garsiajame antrame *Sprendimo galios kritikos* įvade: ar yra požymių, kad pagal proto įstatymus determinuota gamta yra taip sudaryta, kad ir proto aktai – nes tokie Kantui yra laisvės aktai – joje galėtų būti realizuojami? Ar sprendimo galia turi tokius požymius? Ar ji yra proto forma, atverianti perėjimų tarp kitų dviejų proto formų galimybę, žadinančią jų siejamumo viltis, taigi ir laisvės reikalavimų patirties pasaulyje įgyvendinamumo perspektyvas?

Sprendimo galiai žinomos dvi formos, kuriomis gamta iškyla kaip tikslinga mūsų proto interesams. Taip yra teleologinės ir estetinės žiūros atvejais. Tai, kad ypatingus gamtos įstatymus galime jungti į didesnius įstatymų kontekstus, rodo, kad gamta yra palanki šiam proto interesui (nes vienovė – tai proto interesas). Kad ir kaip pavieniais atvejais būtų aiškinamos priežastys, vis dėlto esama aliuzijos į ieškomą kryptį – į gamtos įstatymų leidimo ir proto reikalavimo suderinimą.

O estetinis grožio – gamtos objekto grožio – išgyvenimas reiškia, kad yra gamtos reiškinių, kurie savo pobūdžiu atitinka idealius mūsų pažinimo galios reikalavimus. Nes grožio pajauta – mums visai to nesuvokiant – reiškiasi tuo, kad be jokios prievartos patiriame harmoningą mūsų pažinimo galių žaismę. Vadinasi, ir čia susiduriame su gamtos reiški-

nių (plačiausia prasme) ir proto reikmių derme. Galiausiai grožis apibrėžiamas kaip šitaip išryškėjusio galimo gamtos ir laisvės santarvės rezultatas, kaip „dorovės simbolis".

Taigi yra dvi formos, kuriomis reiškiasi galimybė grynai teoriniam protui pereiti į grynai praktinį. Tarpinė sąvoka abiem atvejais yra gamtos tikslingumas, t. y. jos deramumas su mūsų aukštesniais gebėjimais. Sprendimo galia, naudodamasi ta sąvoka kaip reguliatyviniu principu, daro „galimą perėjimą nuo gamtos sąvokos srities prie laisvės sąvokos srities" (LIV; SGK, 51). Tuo sprendimo galia iškyla kaip proto forma, kuri garantuoja proto „sisteminį vienumą" (LV; SGK, 52). Dėl to Kanto sampratoje proto architektūrai priklauso ne tik skirtybės, bet ir ribų peržengimai.

Reikia turėti galvoje dar vieną dalyką: „ribų peržengimas" Kantui reiškia ne „tiltą", o tik „ryšį". Kaip tik baigiamojoje *Sprendimo galios kritikos* įvado dalyje, kuri pavadinta „Apie intelekto įstatymų leidimo ir proto įstatymų leidimo ryšį, nustatomą sprendimo galios" ir kuria paremtas ką tik pateiktas apibendrinimas, Kantas teigia, kad „negalima nutiesti tilto tarp vienos ir kitos srities" (LI–LII; SGK, 50). Galima tik parodyti, kad yra tarpinį ryšį paaiškinanti sąvoka. Tačiau tiesiogiai jį panaudoti galima tiek pat menkai, kiek ir, nesant proto pokyčio, nuo vienos srities prie kitos galima pereiti tik kaip „tiltu". Kantas išlaiko skirtybę, tik išvengia absoliutaus heterogeniškumo aporijų. Kanto proto statinys yra heterogeniškumo ir ribų peržengiamumo *kompozicija*.

*

Skaitydami Aristotelį, buvome proto rūšių skirtybės teoremos gimimo liudytojai. Aristotelis buvo pirmas, kuris tą skirtybę aiškiai įžvelgė ir ryžtingai apie tai kalbėjo. Jis vis

dėlto nenuėjo tiek toli, kad matytų tik heterogeniškumą. Pascalis, priešingai, regėjo tik heterogeniškumą. Tiesa, jo principo analizė parodė, kad toji radikali heterogeniškumo tezė neatlaiko kritikos. Ji nenusako nei plotmių pabūdžio, nei įtikina. Kaip tik ji padaro negalimą skirtybės pajautą ir drauge visa tai, kas Pascaliui svarbu, pirmiausia – tikrojo proto formavimąsi. O Kantas ir skirtybės paisė, ir neišleido iš akių ryšio klausimo: į pastarąjį jis atsižvelgė tarp proto formų atskleisdamas perėjimo būdus.

Kantas disponuoja Pascalio suaktualinta problemos suvoktimi. Jis nebegali kaip Aristotelis tik analizuoti daugybingumą ir jį sveikinti. Jis regi visą dramatizmą, į kurį gali vesti tokia koncepcija. Tačiau tai jam nėra motyvas grįžti prie substancinių vienovės tezių arba plėtoti procesines visybės formas. Jis jau nebe tradicinis metafizikas, bet ir ne pasaulinio proceso idealistas. Remdamasis *daugybingumu* jis veikiau ieško *perėjimų*. Jis žino, kad kaip tik tai yra būdas išvengti dvejopo pavojaus – proto vienovės nuostatos arba proto daugybingumo dispersijos. Kantas pasuka vidurio keliu: jis pasirenka perėjimais besiremiančią proto koncepciją kaip daugybingumą išlaikančios ir proto neatsižadančios ateities perspektyvą.

Tai, kad proto formos turi savarankišką įstatymų leidimo galią, yra neginčijama, todėl sąveika tarp jų galima ne per kokį nors antprotį, o vien tik ribų peržengimais. Proto vienovė, kaip Kantas ją įsivaizduoja – ir kaip ji dėl šiais laikais būtinos įvairovės dar vienintelė yra įmanoma ir neišvengiama, – ši proto vienovė nėra nei pagrindinio proto, nei antpročio vienovė: ji gali reikštis vien transversiškai, vien ribų peržengimais. Kantas atveria kelią į transversinio proto koncepciją. Tuo jo principas yra pavyzdingas.

Tik vieną apribojimą būtina pašalinti. Tai jau anksčiau minėtas Kanto „tiltų" idėjos atmetimas. Tokių tiltų tikrai

yra. O padidėjusios racionalumo įvairovės laikais kaip tik jie darosi svarbūs. Kantas aptaria tik gerą proto mozaikos dermę rodančius formalius ribų peržengimus, bet ne materialius, kurie sudaro mainų tarp proto formų galimybę. Vartodamas sąvoką „ryšys" jis atveria kelią formaliems ribų peržengimams (plg. ir LV; SGK, 52.), o materialius perėjimus atmeta vartodamas sąvoką „tiltai". Tuo jis dar pernelyg arti Pascalio, besąlygiškai įsikibęs pirmiausia jo grynai autonomiškos proto formų sampratos. Iš tikrųjų proto formos yra labiau surizgusios ir materialiai sąveikauja daugiau, negu manė Pascalis ir suvokė Kantas. Pastarojo nubrėžtą ryšiais apibūdinamo proto perspektyvą reikia plėtoti materialių perėjimų kryptimi.

Kantas, atrodo, yra tas autorius, kuriuo remtis – ypač racionalumo klausimais – įstengia šiais laikais visi. Suprantama, kiekvienas tai daro, kaip jam patogiau. Prancūziško stiliaus postmodernistai renkasi daugybingumo teoretiką, kuris bet kokį ribų peržengimą demaskuoja kaip transcendentalinę iliuziją. Vokiško stiliaus postmodernistai pirmenybę atiduoda sistemos filosofui, kuris ir didžiausios diferenciacijos atvejais pabrėžia sistemiškumą. Aš pats renkuosi vidurį ir keliu problemą, kurią aptinku Kanto veikaluose. Tą, apie kurią ką tik kalbėjau. Ar be formalių ribų tarp proto formų peržengimų nėra ir materialių? Ar šios transversinei proto sampratai, į kurią nurodė kelią Kantas, nėra galiausiai lemiamos? Tai ir yra pagrindinis kito skyriaus klausimas.

XI SKYRIUS. TRANSVERSINIS PROTAS

1. *Dėl sampratos*

Reikšmingų proto daugybingumo analizių apžvalga parodė, kad proto vienovė jo formų įvairovės sąlygomis randasi todėl, kad tos formos gali peržengti ribas. Vien formalių lygybių tarp įvairių racionalumų (kad, pavyzdžiui, esama galimybės pagrįsti jas argumentais arba remiantis formaliąja logika) nepakanka. Protas turi būti šis tas daugiau nei tokia formali bendroji sąvoka. Anksčiau proto kaip subordinacijos sąvokos ir pagrindinės įvairių racionalumų formos samprata galėjo atrodyti pakankama, net pageidaujama. Dabar yra visai kitaip. Gausėjant racionalumo tipų ir šiems specializuojantis pakito proto uždavinys ir jo supratimas: jei žiūrėsime daugybingumo, protu dabar laikomas kaip tik gebėjimas įveikti racionalumo formų sąsajas ir ribas. Protą dabar sudaro ne kosminės, o žemiškos, ne globalinės, o jungimo funkcijos.

Esminis požymis, skiriantis protą nuo intelekto (*Verstand, Rationalität*), čia išliko: tai didesnio, intelektu iš principo neaprėpiamo masto požymis. Tradiciškai (nuo XVIII a. pabaigos) intelektu vadinamas gebėjimas sąvokomis ir praktiškai tiksliai suvokti *kokią nors sritį*. Šia prasme ir dabar dar kalbame apie kognityvinį, etinį, estetinį, religinį, techninį ir t. t. racionalumą. Tokių su specifinėmis sritimis susijusių formų

atžvilgiu protas yra platesnio masto gebėjimas. Tai svarbu tada, kai intelekto formos yra ribotos, apibrėžtos tik savo sritimi. Tačiau tais atvejais, kai intelektas nieko nebeįstengia, protas paklūsta specialiam principui ir istorijos sąlygotam poslinkiui: pirma, protas privalo būti iš principo kitokios struktūros nei intelektas, jis neturi vėlgi būti vien proto vardu besidangstanti intelekto rūšis. Tik tada protas gali teisėtai imtis su intelekto ribotumais nesusijusių uždavinių. Ir, antra, protas neturi – o tai išplaukia iš pirmosios nuostatos ir istoriškai yra aiškiau negu aišku – remtis kokia nors visuma ir elgtis diktatoriškai: jis turi pradėti nuo pačių racionalumo formų ir senąjį ribų peržengimo klausimą spręsti atsižvelgdamas į naujų perėjimų galimybę. Tie perėjimai yra kas kita negu aprėptys. Kaip tik ši skirtis apsaugo nuo klaidos tokį protą traktuoti kaip tam tikros rūšies superprotą. Protas nėra gebėjimas suvokti intelekto atžvilgiu aukštesniu arba integraliu lygmeniu. Tiesa, su totalybe jis susijęs, bet vien tik ryšių ir perėjimų būdu. Todėl kaip tokio pobūdžio ryšiais ir perėjimais save realizuojantis protas čia jis vadinamas „transversiniu protu". Pastarasis iš esmės skiriasi nuo visų principinių, hierarchinių ir formalių proto koncepcijų, kurios visos siekia suvokti arba struktūrinti tam tikrą visumą ir taip padaryti protą panašų į intelektą. Transversinis protas yra ribotesnis ir drauge atviresnis. Jis pereina nuo vienos racionalumo konfigūracijos prie kitos, skelbia skirtis, mezga ryšius, polemizuoja ir keičia. Visos jo procedūros vyksta horizontaliai, yra nukreiptos į perėjimus ir susijusios su šia transversine tipika. Tolesniame kontekste dar paaiškės, kad šitas protas ir vėliau nepasiekia totalinių sintezių. Ir peržengdamas racionalumo formų ribas jis tebėra susijęs su jomis, todėl jo sintezės irgi tebėra dalinės, bet patys procesai – įvairūs. Transversinis protas ne „įveikia" daugybingumą, o tik paša-

lina jo aporijas. Daugybingumą kaip proto formą jis padaro veiksmingą.

Aiškus daiktas, „transversinis protas" nėra ypatinga, kokia nors nauja proto rūšis: jis tik apibūdina tam tikrą, o dėl to, kad tai pabrėžiama – naujovišką proto sampratą. Tai sampratai čia pripažįstama svarba ir aktualumas. Protas, žinoma, visuomet, kai radikaliai atspindėjo ir suvokė save ne norų, o tokios refleksijos rezultatų pagrindu – kaip tai puikiai įvyko Platono dialektikoje, – susidurdavo su šia savo paties transversija. Šių laikų sąlygomis, „postmodernioje" racionalumo formų pagausėjusio daugybingumo situacijoje, ši transversinė proto tipika įgauna pirmaeilę svarbą ir būtinybę. Ji iškyla kaip specifinė postmoderniosios modernybės proto forma.

Iš pradžių galėtų atrodyti, tarsi toks protas dėl racionalumo tipų gausėjimo dabar pasidarė galbūt būtinesnis, bet kartu ir sunkiau apibrėžiamas negu anksčiau. Būtinų ryšių ir perėjimų skaičius išaugo. Tiesa, tam šiokią tokią pusiausvyrą sudaro kitokia gausėjimo seka: sumažėjo terpės, užtat sampynos tapo artimesnės. Nors ribų peržengimai dėl to nevirto savaime suprantamu dalyku, bet ryšio taškai pasidarė kur kas matomesni.

Tai reikšminga materialių perėjimų atžvilgiu, tų perėjimų, į kuriuos čia labiausiai krypsta dėmesys ir kurie daugiausiai prisidėjo, kad atsirastų transversinio proto koncepcija. Priešingai negu tradicinės refleksijos, kurios žiūrėjo beveik vien formalių bendrybių, transversinio proto koncepcija nori atkreipti akis kaip tik į tokių materialių perėjimų galimybę. Tuose perėjimuose, tariamai galutinio heterogeniškumo ir kai kada nepataisomai atrodančio susiskaidymo sąlygomis ji įžvelgia tikrąsias protingybės judėjimo kryptis ir vaisingiausias proto intervencijas.

2. Neišplėstiniai ir išplėstiniai materialūs ribų peržengimai

Daugelis refleksijos žingsnių paaiškėja iš to, kad materialūs ribų tarp racionalumo tipų peržengimai, kurie iš pradžių dėl tipų diferenciacijos atrodo neįmanomi, taip pat paklūsta skirties logikai ir gali pereiti iš neišplėstinės į išplėtinę formą. Tokių perėjimų galimybę mėginsime šiame skyriuje atskleisti ne analizuodami atskirą subjektyvų gebėjimą, vardu protas, o iš pradžių pateikdami objektyvų vaizdą – kaip imanentinę racionalumo tipų koreliaciją ir sampyną.

Pradėti galima nuo įprastinio įsivaizdavimo, kad racionalumo tipai yra susiskaidę sektoriais. Imkime, pavyzdžiui, ekonominį, etinį ir estetinį racionalumus. Jų skirties būtinybė yra neginčijama ir įtikinama. Juk gauti pelną planuojama ne etiniais ar estetiniais, o ekonominiais skaičiavimais. Lygiai tas pat ir su etiniais klausimais: iš pradžių jie aptartini patys savaime, taigi nepriklausomai nuo ekonominių ar estetinių rezultatų. Ne kitaip ir su estetikos dalykais: jų nenulemsi iš anksto nei ekonominiais, nei etiniais svarstymais, nes jų išvadavimas iš moralinių direktyvų priklauso prie modernybės laimėjimų, o jų išsaugojimas nuo ekonominės absorbcijos yra dabarties pareiga. Apskritai būtina paisyti kiekvienai sferai būdingų įstatymų ir pripažinti šių sferų susiskaidymą į sektorius bei racionalumo specifiką. Čia galioja taisyklė: kaip diferencijuota, taip ir gerai. Visa tai vis dar atitinka Pascalio nuostatas. Arba tokiu mastu atitinka pagrindinį moderniosios diferenciacijos įsivaizdavimą.

Tačiau šią diferenciacijos sektoriais schemą tam tikras padarinio efektas daro, švelniai tariant, abejotiną, o tendencijos požiūriu – net nepagrįstą, nes jei pavieniai racionalumai postuluojami kaip autonomiški, jiems leidžiama ir patiems nustatyti savo prasmę bei ribas. Išorinių nustatymų nebeturi

būti, vadinasi, lieka tik vidiniai. Bet natūralūs skirtingų paradigmų padariniai čia yra tie, kad tos paradigmos skirtingai nubrėžia ir objekto ribas, ir kartu jo sektoriaus paplitimą. Juk nieko nebūtų keistesnio už situaciją, kai dalykinė struktūra nusakoma naujai, o objekto apimties apibrėžimas lieka toks pat. Todėl, pirma, galiojant racionalumo tipų autonomizacijos prielaidai, antra, veikiant konkuruojančių paradigmų daugybingumui, sektorių apibrėžimai ima konfliktuoti, ir tai pasakytina, žinoma, ne vien apie aptariamą sektorių, bet neišvengiamai ir apie kitus. Tikslus atliekamas regionų skaidymas sektoriais, jų autonomijos labui ir laikomas pažangiu, žlunga dėl savo paties kaltės – dėl tokios autonomijos pagrindu atsirandančių skirtingų paradigmų, ir vidaus bei išorės ribų konfliktų. Sektorių taikingumas ima provokuoti savotišką sprogimo situaciją – skirtingų paradigmų disensą, negalintį likti abejingu srities apibrėžimams.

Panagrinėkime pavyzdį. Yra labai didelis skirtumas, ar estetinis racionalumas suprantamas subjektyviai, ar objektyviai. Pirmuoju atveju – prisiminkime kad ir Kantą – kognityvinio racionalumo ribos lieka neperžengiamos, antruoju – imkime, sakysim, Bense – jos išnyksta[1]. Palyginti daug padarinių randasi dėl skirtumo tarp estetinės ir avangardistinės meno sampratos. Pirmuoju atveju menas – pagal devizą *l'art pour l'art* – yra itin specifikuotas sektorius, antruoju – pagal formulę „menas ir gyvenimas" – jo prasmę sudaro kaip tik šios estetizmo ribos peržengimas ir perėjimas į gyvenimo sritį. Pirmoji koncepcija veda į mūzų šventovę, antroji – į išvaduotą egzistenciją. Abiem atvejais kalbame apie aukštos prabos estetinio racionalumo koncepcijas.

---

[1] Plg. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Max Bense, *Einführung in die informationstheoretische Ästhetik. Grundlegung und Anwendung in der Texttheorie*, Reinbek bei Hamburg, 1969.

Tačiau jų kaip objektų sritys yra nepaprastai skirtingos. Nors jos ir susikerta, bet nieku būdu nedengia viena kitos. Kasdienybės estetiniai kūriniai yra esmingi pastarajai koncepcijai, o pirmajai jie neturi reikšmės. Veikiant pamatinei tokių paradigmų konkurencijai kartu su racionalumo definicijomis skiriasi ir sektorių apibrėžtys.

Tai, kas pasakyta, tinka ir skirtingoms etikos koncepcijoms, tarkim, moralei *versus* dorovei. Abi sampratos gali sudaryti tiesiog priešingą alternatyvą, tarkim, kai protu grindžiama pareigos etika visai atmeta nusistovėjusią gyvenimo tvarką, o moralės etika to niekada negalėtų padaryti, tad ir čia racionalumo modelių skirtumas daro įtaką sektoriaus apibrėžimui: pareigos etika jokios veiklos srities neatleidžia nuo etinio normavimo, o dorovė tai gali daryti kuo puikiausiai, taigi etikos klausimų pagal pirmąjį modelį ratas yra nepalyginamai didesnis (ir turi daug mažiau baltų dėmių) negu antrojo modelio atveju.

Mūsų problemai svarbus pirmiausia yra išorinis skirtingų sektorių apibrėžimų padarinys: įvairūs racionalumo tipai, ką tik taikiai atsiskyrę, vėl ima brautis į vienas kitą. Pavyzdžiui, *l'art pour l'art* estetika pakenčia nė kiekvieną, o tam tikrą etikos tipą. Ji nesuderinama su etikomis, kurios estetinei vertybei priskiria ir dorovinę vertę, ir todėl reikalauja, kad estetiškumas ne apsiribotų menu, o veržtųsi į gyvenimą. Ji taip pat nesuderinama ir su etika, kuriai estetiškumas iš principo yra abejotinas ir kuri norėtų, kad jis būtų išguitas ne tik iš kasdienybės, bet ir iš meno. Ji sugyvena vien tik su tokiomis etikomis, kurios estetikos atžvilgiu yra neutralios, o iš jų pirmiausia su tomis, kurios specializacijos diferenciaciją laiko sėkmingo gyvenimo turiniu. Vadinasi, įvairios sampratos ima konfliktuoti ne tik sektorių viduje, – konfliktai kyla ir tarp jų, o iš to galima daryti išvadą, kad autonominė sektorių ir racionalumo tipų samprata nėra pa-

kankama. Būtų naivu ir neatsargu teigti, neva sektoriai esą nustatyti, o skirtingos paradigmos juos skirtingai užpildo. Faktai rodo esant priešingai, ir kiekviena refleksija pasako, kodėl taip yra. Savo skirtinga reiškinių samprata skirtingos paradigmos apibrėžia – kiek leidžia jų autonomija – kartu ir skirtingas atitinkamos objekto srities apimtis.

Šie tarp sektorių neišvengiamai kylantys konfliktai savo ruožtu rodo, kad racionalumai ir jų sektorių apibrėžimai yra ne monadų reikalas, o visuomet nukreipti į sąsajas ir kelia bendros galimybės klausimus. Pasisakydami apie vieną racionalumo tipą, mes nejučiomis pasisakome ir apie kitus. Bent implicitiškai visada remiamasi kokiu nors kontekstu, nesvarbu, ar manoma jį esant sistemišką, ar apibrėžtą kaip struktūrą, ar jis priimamas kaip atsitiktinis. Yra ne vienas privalomas („neutralus" arba „objektyvus") skirstymas sektoriais. Racionalumo tipai, apibrėždami kartu ir savo ribas, skirtingai nusako ir pagrindą bei skaidymą į laukus. Kortos maišomos vis iš naujo ir kitaip padalijami burtai.

Būtina – pripažįstant visą autonomiją – neišblukinti šio konteksto. Kiekvienas sektoriaus apibrėžimas yra svarus tik konsteliacijoje su vienodą galimybę turinčiomis kitų sektorių definicijomis. Tas, kuris racionalumo tipus laiko tik autonomiškais, pasiduoda sektoriškumo iliuzijai. Kontekstas neturi būti akivaizdus, bet veiksmingas jis yra visada.

Atskiri racionalumo tipai, kad ir kaip būtų diferencijuoti ir specializuoti, yra apibrėžti ne tik vidaus sektorių atžvilgiu, bet turi (tai ypač svarbu materialių ribų peržengimų klausimui) ir tarpsektorinę konsteliaciją. Tuo visai nenorima pasakyti, kad kiekvienas racionalumo tipas siejasi su *visais* kitais ir kad tai daro tam tikru būdu. Tokiam teiginiui kliudo jau pati kandidatų į kiekvieną išorės sektorių įvairovė, daranti neįmanomą bendrą interpretaciją. Čia pasakoma tik tiek, kad tariamai autonomiškas sektoriaus apibrėžimas vi-

sada tam tikru būdu susiję̨s bent su *keliais kaimyniniais* sektoriais. Aptariamajai idėjai tai svarbu todėl, kad tokios sąsajos rodo galimus transversinio proto kelius ir kad taip išryškėja, jog šitie keliai engramiškai esti nužymėti jau atskirų racionalumo tipų susidarymo procese.

Pagrindinis raktas tokioms esminėms racionalumo tipų sampynoms įžvelgti yra atskirų racionalumų paradigmų genezė. Paradigmos visada susidaro kitų atžvilgiu. Pirmiausia tai pasakytina apie sektorius. Pavyzdžiui, principas „menas ir gyvenimas" jau istoriškai yra prieš estetizmo programą pasisakanti samprata. O ši savo ruožtu susidarė kaip priešpriešа moraliniam arba mentaliniam meno traktavimui. Taigi tarp paradigmų kartu su joms būdingais pamatiniais disensais jau iš anksto egzistuoja atskirties, perinterpretavimo, atmetimo santykiai. Atskiros sampratos ir genezės, ir dizaino prasme yra susidariusios tarpkoncepciniu principu. Tačiau su tokiais interkoncepciniais vidaus sektorių santykiais susiję ir interracionalūs transsektorinio pobūdžio santykiai. Atskiras racionalumo tipas turi kreipti dėmesį į kitus ne tik ribų atžvilgiu – tokie santykiai atskiriems racionalumo tipams yra prigimtiniai. „Meno autonomija" jau *eo ipso* yra prieš moralinį ribojimą nukreipta programa, o tai reiškia, kad etiškumą ji implikuoja į savo definiciją. Šiuo atveju reikalaujama, kad etiškumas būtų toks, jog turėtų – kaip to norima ir menui – savo eksteritorines zonas. Vadinasi, atskiras racionalumo tipas yra susijęs ne tik su sektorių, bet ir su turinio bendrų galimybių pretenzijomis kitų racionalumo tipų atžvilgiu; jame neišvengiamai glūdi kompetenciją viršijantys norai, šiuo atveju tai yra etiniai estetinio racionalumo tipo reikalavimai.

Turinio sampynos paskui atsiranda iš to, kad kiekviena koncepcija remiasi istorijos ir kultūros pagrindu, kuris yra ne vien jų, bet ir bendras daugeliui koncepcijų. Kaip tik

dėl to pamato jos turi bendrų bruožų, nesvarbu, perimtų ar atsiradusių dėl specifinių interpretacijų. Iš tikrųjų kiekvienas racionalumo tipas turi kultūros ir istorijos teoriją. Ji neprivalo būti akivaizdi, bet pateikti ją galima visada. Dažnai atskiri racionalumo tipai kaip reikiant suprantami tik tada, kai pamatomas jų bendras kontekstas. Pavyzdžiui, šiuolaikinis gamtamoksliškas mąstymas turi ne tik filosofinius pagrindus, bet ir socialines ekonomines prielaidas, religinius aspektus ir menines preparacijas. Arba: socialinio darvinizmo teorijos ne tik suponuoja biologinį darvinizmą, bet konkurencinėje visuomenėje veikiant papildomoms sąlygoms imasi tokių problemų, kaip savaime suprantamybės krizė ar gyventojų perteklaus padariniai.

Noras panaikinti šias pagrindines sąlygas ir sampynas yra ne kas kita, kaip itin specializuotų racionalumo tipų sisteminė iliuzija. Padariniai būtų liūdni: tai, kas išoriškai panaikinama, lieka arba kaip neiginys, arba viduje įgyja pakaitą. Ir viena, ir kita – abejotini dalykai. Paprastesniais atvejais tai veda prie sprendimų iškraipymo, ypatingesniais – prie totalizacijų. Pavyzdžiui, techninis racionalumas ima suvokti gyvenamojo pasaulio racionalumą nebe kaip kitą racionalumą, o kaip iliuziją; estetinis racionalumas, nebematydamas savo istorinės misijos ypatybių ir pasiskelbdamas visų reiškinių generaliniu aiškintoju, gali geisti tikrovę paversti visuotiniu meno kūriniu – ir visa tai gali nuvesti iki politinės paranojos.

Taigi atskirų racionalumų raiška neatskiriama nuo situacijos, pagrindinių egzistavimo sąlygų, susietumo su istorijos ir kultūros lygmeniu. Čia turimos galvoje ne šiaip kokios nors išankstinės sąlygos, o tai, kuo šitie racionalumai patys daugiau ar mažiau akivaizdžiai naudojasi ir kas, juos paneigus, kaipmat atsilieptų jų statusui ir įtikinamumui. Visi iki šiol minėti aspektai – sektorių sampynos ir vidaus

sektorių definicijų padariniai, genetinės vidaus ir išorės sektorių sampynos, istorinės bendrybės – atkreipia dėmesį į atskirų racionalumų tipų kartu su jų paradigmomis sąsajas, tarpusavio santykius ir konsteliacijas. Kai tik vienas iš šių racionalumo tipų ima save išsamiai ir plačiai analizuoti, visada susiduria su minėto pobūdžio ryšiais, iš esmės išplaukiančiomis bendrybėmis, kitų diktuojamomis sąlygomis, priimtinais mastais. Per tai jis suvokia, kad jau implikuoja ir praktikuoja konkrečius ribų peržengimus. Be pastarųjų visai neįmanoma deramai apibūdinti tariamos racionalumo tipų autonomijos statuso.

Tokias bendras sąsajų linijas papildo DAUG kur kas specialesnių santykių. Atskirų sektorių struktūros gali sietis su tam tikrais kitų sektorių turiniais. Sakysim, meno santykio su tikrove niekada negalima paaiškinti vien estetikos pagrindu – menas užgriebia ir tarpestetinės tikrovės klodus. Suprantama, pirminis meno santykis su tikrove yra estetinis: menas pirmiausia krypsta į atitinkamos tikrovės estetikos aspektus. Pavyzdžiui, Morriso vieno Hirosimai skirto paveikslo tema yra neestetinio pobūdžio istorijos faktas – miesto sunaikinimas atomine bomba Antrojo pasaulinio karo pabaigoje. Adekvačiai suvokti tokį paveikslą, nežinant, ką reiškia „Hirosima", nepasiseks, nes prasmės laukui priklauso ir neestetinės konotacijos. Tačiau šis neestetinis elementas kaip tik dėl savo estetinių potencijų tampa paveikslo tema: savo darbo pagrindu, perspektyva Morrisas pasirenka su Hirosima susijusios baisybės ir siaubo dimensiją. Tuo jis nustato santykį su tam tikru dalyku, kuris neišvengiamai priklauso prie reiškinių, antra vertus, yra estetinės patirties propriumas. Sąsaja su neestetiniu objektu įgyvendinama (kitaip negu, tarkim, objektyvistinių proceso aprašymų ar statistinių duomenų pateikimo atvejais) specifišku estetikos, juslinių–kūniškų patirčių dimensijos

aktualizavimo būdu. Tai yra pirma ribų peržengimo forma: estetinė struktūra (paklūstanti estetinio racionalumo kriterijams) remiasi ne meno, o tikrovės dalykais, nors pirmiausia tai yra jos specifiški estetiniai elementai. Sektoriaus (meno) ribos peržengiamos, medijos (to, kas estetiška) – kol kas ne. Tačiau po šio pirmo žingsnio žengiamas antras. Kūrinys, realizuodamas siaubo perspektyvą, kartu nustato santykį ir su neestetiniais tikrovės (karo technologija, pažangos dvilypumas ir t. t.) elementais. Tuo jis peržengia ir medijos ribas. Aiškus daiktas, estetinis pradas yra būtinas. Tačiau jis gali visai „logiškai" būti tokių – iš pradžių sektoriaus, paskui ir medijos ribų – peržengimų priežastis.

Perėjimai ir ribų peržengimai jau sektorių viduje priklauso prie meno *ratio essendi*. Kiekvienas kūrinys turi sąsajų su kitais kūriniais ir kitais estetikos standartais, tad šia prasme yra interikoniškas (barokas YRA prisotintas renesanso, Mondrianas neįsivaizduojamas be Cézanne'o, o Isozaki's yra kone japonų tradicijos distiliatas; Morrisas specialiai remiasi Leonardo da Vinci'o katastrofų vaizdavimais). Tai yra pirmas ribų peržengimo būdas, antras bus transsektorinis, trečias – transmedialinis. Būtina sieti kūrinį su estetika ir pasirinktų tikrovės dalykų estetinėmis potencijomis. Bet kadangi neestetinių dimensijų visai neįmanoma atskirti nuo tikrovės elementų (o estetikos pabrėžimas esti veiksmingas tik kitų objektų dimensijų suvokimo fone), tai per estetinę sąsają į žaidimą įtraukiama ir tai, kas nėra estetiška. Būtų tiesiog neišmintinga šias prasmės dimensijas sistemiškai naikinti ar numoti į jas ranka. Nors estetinė potencija yra tik priėjimo prie meno kelias arba prieinamoji pusė, bet meno kūriniu kreipiamasi į tikrovės dalykų visumą. Tai net gali sužadinti mintį, jog estetiškai pavaizduoti kokį nors objektą stačiai neįmanoma – itin reikšmingas atvejis ir objekto pobūdžiui, ir estetiškumo ribotumui suvokti. Tas pavyzdys

prikišamai rodo, kokį svarbų vaidmenį, dominuojant estetinei perspektyvai, gali vaidinti ir kitos perspektyvos. Ir tas vaidmuo gali būti toks didelis, kad viena iš jų (sakysim, ne kaip pakliuvo ar valdingai, o estetinio žlugimo patirties pagrindu) ima ir įsivyrauja, tuo aiškiai parodydama estetinės patirties ribotumą.

Galiausiai aptarsime dar du (pastarosioms veikiau bendrais bruožais priskiriamus paskutinius) specifinių racionalumų transsektorinius aspektus arba implikacijų tipus. Ir juos pateiksime tik kaip pavyzdžius, nesileisdami į išsamesnius aiškinimus. Atskiri racionalumo tipai gali, pirma, sietis su visiems racionalumo tipams aktualiais uždaviniais ir, antra, bent pagal analogiją priminti pagrindinius kitų racionalumo tipų bruožus. Pavyzdžiui, per meną į žaidimą įtraukiamas tam tikras žmogaus paveikslas, ir menas tai inicijuoja. Tačiau tai nieku būdu neturi būti daroma paviršutiniškai ir anaiptol ne prievarta, nors atkaklumo čia netrūksta. Tuo būdu menas iš principo remiasi transsektoriniu turiniu (nes žmogus nėra specifinis tik vieno tam tikro racionalumo tipo objektas). Ir antras pasakytinas dalykas yra tas, kad kiekviena estetinė struktūra implikuoja ir sociologinę kriptogramą. Mondriano išlyginimo menas svarbus ne vien meno aspektams, bet ir gyvenimo naštoms išlyginti, kaip patariama kiekvienam žmogui, ir socialiniams antagonizmams šalinti, kaip dera normaliai visuomenei. Ir tai yra bendras dalykas. Kiekvienas meno kūrinys pasižymi tuo pačiu: įvairūs elementai komponuojami deramu santykiu. O tai yra apskritai gyvenimo ir būties uždavinys bei pagrindinė struktūra. Būdas, kaip tai daroma, – prievarta, organiškai, ar atvirai derinant, – nusako ir meno stilius, ir pagrindinius gyvenimo tipus. Čia susiduriama su transsektoriniais uždaviniais ir reikšmėmis, kurios, nors ir išsiskiria ypatingu giminiškumu atskiriems sektoriams, bet aptinkamos ir kituose sektoriuose.

Būtų, pavyzdžiui, sunku nustatyti, ar akivaizdus etikos ir estetikos giminiškumas gali būti grindžiamas apibrėžimu, kuris priklauso tai, o ne kitai sričiai. Kaip estetiniai santykiai gali būti interpretuojami kaip socialiniai modeliai, taip ir kiekvienai etikai galima parašyti struktūrą atitinkančią estetiką. Tačiau kuo tai pagrįsta? Tuo, kad kiekvienoje estetikoje jau yra implikuota tam tikra etika. Taip yra ne vien čia minėtų gyvenimo modelių atžvilgiu, bet galioja ir tais atvejais, kai dermės siekis – pagrindinis estetikos reikalavimas – yra tam tikros rūšies etikos reikalavimas. Tai turima galvoje pirmiausia ne tik specialia prasme, kuria etika estetinių reiškinių atžvilgiu formuluoja tam tikrą etinį imperatyvą: kurdamas formą, privalai kurti dermę, bet ir kur kas bendresne, jau etikos užmojui artima prasme: kurdamas formą, visada privalai žiūrėti dermės. Bet ar tai dar galima vadinti estetikos reikalavimu, nors širdis ir nelabai linksta jį taip vadinti? Tikriausia senosios transcendentalinės teoremos nėra visai paprasta atsisakyti. Atitikmenų vis dar galima rasti arba sukonstruoti. Tačiau esminis pokytis vis dėlto neišvengiamas: iš tikrųjų įvairiomis paradigmomis paženklintoje situacijoje ši teorema gali tikti tik kai kurioms atitinkamoms eilėms, bet ne visuotinai.

Šiaip ar taip faktas, kad atskiri racionalumo tipai įtraukia į žaidimą transsektorinius predikatus („žmogus") ir leidžia pajusti pagrindinius kitų racionalumų bruožus, dar kartą ypatingu būdu parodo egzistuojant racionalumo tipų sampynas ir kryptis, kuriomis transversinis protas gali tarsi vieškeliais žengti.

Pateikdamas šiuos pavyzdžius rėmiausi visų *pripažintais* skirtingais racionalumo tipais. Be to, apsiribojau nedideliu jų skaičiumi, imdamas dažniausiai estetikos ir etikos pavyzdžius. Šis nuoseklumas turėjo geriau išryškinti pateikiamų vidaus skirtybių įvairovę ir problemos mastą. Paaiškėjo,

kad atskiri racionalumo tipai egzistuoja ne kaip monados: kad ir kokie būtų autonomiški, jiems vis dėlto būdinga sampynų su kitais racionalumo tipais įvairovė. Vien sektorinė racionalumo samprata nėra pakankama. Reikia atsižvelgti ir į santykius tarp sektorių, į transmedialinius panašumus ir transsektorines analogijas. Mūsų temai tai reiškia štai ką: ne vien racionalumo tipų yra daug, bet plati ir nepaprastai diferencijuota ir tarpusavio ribų peržengimų paletė. Pavieniais atvejais ji gali būti ribota ir selektyvi: tada žaidime dalyvauja tik vienas kitas ribų peržengimo tipas – daugelis lieka nepaliesti, tačiau apskritai ji yra be galo įvairialypė. Todėl pavieniais atvejais jos galima ir nepastebėti, bet apskritai taip elgtis nedera.

3. Protas, kaip ribų peržengimo geba ir realizacija

Anksčiau minėtos sampynos atvėrė ribų tarp racionalumo tipų peržengimo galimybes. Reikšme jos tolygios ribų peržengimų įtraukimui į racionalumo tipų sudėtį. Šių peržengimų dimensija – tai proto dimensija. Pirma buvo sakoma, kad protas yra gebėjimas užčiuopti tai, kur atskiriems racionalumams kyla ribų problemos, o dabar konstatuojame, kad kaip tik šis santykių, sampynų ir ribų peržengimų klodas yra proto specifinių funkcijų sritis. Todėl galimà ir atvirkštinė formuluotė: protas iš esmės yra tokių ribų peržengimų geba ir realizacija. Proto sąvoka nesietina su jokiomis substancinėmis, principinėmis ir visuminėmis sampratomis, arba jį būtina nuo jų apvalyti. Nes tomis sampratomis jis prilyginamas intelektui, per jas įvykdoma jo išdavystė. Kad to neatsitiktų, reikia nepamiršti Kanto pamokos. Visos teorinio proto formos galimos tik kaip tam tikrų racionalumo formų

absoliutinimai ir todėl yra prieštaringos ir neteisėtos, nes jose (pagal užmojį) išsaugoma protui priklausanti transracionalumo pretenzija, o, kita vertus, pasitelkiamas intelekto tezinis funkcionavimo būdas.

Protas veikia trimis lygmenimis: atspindėdamas racionalumo tipų pobūdį ir ribų peržengimo galimybę, praktikuodamas tokius peržengimus ir atlikdamas heterogeniškų pretenzijų realizavimo terpės funkciją.

Pirmoji funkcija tradicijai nėra nežinoma – ją puikiai aprašė Platonas dialoge *Sophistes* („Sofistas"). Jis parodė, kad sprendžiant tapatybės ir skirtybės klausimą svarbu ne operuoti bendrais teiginiais, o dalykus „kiekvieną atskirai tikrinti", tiksliai laikytis požiūrių, kurių atžvilgiu galioja viena ar kita, ir žiūrėti, kokiõs prasmės čia esama (259 c–d). Tai yra maksima, kuri ir dabar tinka norint atskirti sustabarėjusius modernistus ir atsainius postmodernistus. Platonas nustatė keturis galimus vienio ir daugio santykių atvejus: penetratinį, kai viena persmelkia daug; globalinį, kai viena apima daug; konsteliacinį, kai iš daug randasi viena; ir separatinį, kai daug egzistuoja be viena (253 d–e). Tirti šiuos santykius Platonui reiškia dirbti „dialektinį darbą", ir to darbo jis nenorėjo patikėti niekam kitam, o tik „švariai ir teisingai filosofuojančiam" (253 e). Prie to nieko nepridursi, išskyrus viena – reikia laikytis programos ir ją įgyvendinti.

Atspindėti racionalumo formų struktūras ir santykius – taigi vienovę, įvairovę, sąsajas, ribų peržengimus, implikacijas, analogijas ir panašius dalykus (visa tai, kas šioje knygoje iki šiol glaustai buvo daroma) – yra galima tik proto veikla. To neįmanoma suprasti kitaip, kaip dalinių racionalumų funkcijos, nes daliniai racionalumai juk išryškėja ir tampa mąstymo objektu kaip tik todėl, kad yra riboti. Protas yra viršesnė geba. Viskas čia paremta įžvalga, kad protas funkcionuoja ne kaip aukštesnis intelektas, kad jis neatsineša

gatavų mastelių, kuriais viską matuoja, o kad dirbdamas šį išaiškinamąjį darbą tikrina esamų racionalumų esmę ir vidaus pretenzijas – ne įsakinėdamas, o aiškindamas, formuluodamas, lygindamas ir per tai įstengdamas ne tik atitaisyti atskirų racionalumo formų paklydimus, bet ir racionalumo profilyje atskleisti spragas, duoti naujų impulsų bei kedenti kitų racionalumų laukus. Protas – tai metaracionali geba iš esmės todėl, kad yra interracionalus. Jo domenas – ribų peržengimai.

Kaip šioje veikloje protas yra nukreiptas į racionalumų tipus, taip ir atskiri racionalumo tipai jam iškyla ne abstrakčiai, o savo ruožtu jame dalyvauja – tokiu mastu, kokiu juose yra įrašyti santykiai su kitais racionalumais, užprogramuoti tikri ir galimi ribų peržengimai. (Ir todėl jie atpažįstami kaip proto formos, o pats protas, dirbdamas atspindėjimo darbą, „materialiai" gali jaustis esąs nukreiptas į šias racionalumo formas.) Kadangi proto formos jau yra susijusios su kitomis paradigmomis ir racionalumo formomis, proto procesai šioms formoms priklauso iš principo. Ir tokie proto procesai racionalumo formoms lieka esminiai, kad ir kaip stumdytų savo ribas arba modifikuotų savo pretenzijas, ir visa tai darytų kontroliuodami, t. y. labiau įsisąmonindami aplinką, o per tai geriau apsvarstydami įvairias pretenzijas, kurios galimos tik todėl, kad protingai peržengiamos ribos.

Lemiamos reikšmės turi tai, kad šioje proto dimensijoje atsiranda materiali galimybė peržengti ribas ir kad tai iš tikrųjų vyksta. Taip per savo socialines implikacijas gali (be kita ko) rastis estetikai paveiki etika; ekonominis modelis gali būti kritikuojamas dėl to, kad prieštarauja pragmatiškai socialinio tikslo, kurio jis latentiškai siekia ir kuriuo teisėtai naudojasi, įsivaizdavimui; galima tikrinti, ar socialinis modelis atitinka antropologines dermės sąlygas, o ekonominį analogą atvesti *ad absurdum*. Tiesa, toks metodas nėra nepa-

vojingas. Teisėtas iš tikrųjų jis yra tada, kai atskirus teiginius galima imti atitinkamai santykyje su jų galiojimo lauku, o ribų peržengimai šia prasme yra kontroliuojami. Tuo kaip tik pašalinamas beatodairiškas blaškymasis perkėlinėjant ribas nuo vieno aspekto prie kito. Kasdieniame gyvenime tai natūralu, tačiau racionalumo teorijos požiūriu – siaubas[2]. Antra vertus, kasdieniame gyvenime vis dėlto galima pastebėti, kad protingą praktiką turėtų ženklinti kaip tik tokie ribų peržengimai. Tada protas yra kaip tik tokių ribų peržengimų atlikimo esant kontrolei geba, o tai reiškia, kad ribas jis peržengia atskleisdamas ir paisydamas atitinkamo tapatybės ir skirtybės santykio. Ribos peržengiamos ne nuolat jas ištrinant ir naikinant, o protingai jas atskleidžiant ir kontroliuojant. Protinga praktika yra ta, kuri ne tik atsižvelgia į kokio nors atskiro racionalumo tipo padarinius, bet ir stebi aplinką ir leidžia jai tinkamai reikštis. Kaip tik tokią praktiką įgalina transversinio proto realizavimo forma. Visur, kur esama tokio pobūdžio praktikos – ją mes paprastai vadiname „protinga", – analizė nustato, kad laikomasi ne kokio nors vieno racionalumo, o atsižvelgiama ir į jo sąlyčio taškus, implikacijas ir ribų peržengimus. Šia prasme kiekvieną kartą galime kalbėti apie transversinio proto praktiką. Ir kaip tik ši realizacijos forma yra esminis dalykas. Pavadinimas – antraeilis dalykas.

Ne tik racionalumo tipų agonistika, bet ir jų genezė, jų atnaujinimas ir perkėlimas, derinimas ir performavimas, jų veiksmingumas kitų paradigmų ir racionalumo tipų atžvilgiu vyksta transversinio proto baruose. Tai, kad tokie ribų peržengimai turi būti problemiški, naiviai sąmonei atrodo keista. O skirtybes atspindinčiai sąmonei, priešingai, vis

---

2 Jau Platonas tuo skundėsi ir sofistams priekaištavo, kad šie vartoja tokias žodines ekvilibristikas (plg. *Sophistes*. 259 d 2–7).

dar tebesanti tokių peržengimų galimybė pasirodė neįtikimas dalykas. O filosofinė sąmonė čia – siauroje, bet daug išsišakojimų turinčioje ribų peržengimo zonoje – įžvelgia karališkąjį proto kelią.

Galiausiai iš šių samprotavimų aiškėja, kad protas, kurį čia aptariame, yra ir racionalumų konfliktų terpė. Jo horizonte šie konfliktai juk ir reiškiasi, o juos spręsti reikia atspindint ribas, sampynas ir ribų peržengimus. Ir net jei esama neišsprendžiamų dalykų – Platonas vienio ir daugio santykių klasifikacijos ketvirtoje grupėje numatė absoliutaus heterogeniškumo egzistavimą, – tas disenso neišsprendžiamumas, heterogeniškumas ir fundamentalumas patiriamas ir nustatomas vis dėlto tokio proto terpėje. Be to, toks protingumas yra ir vienintelė terpė, kur su tokiais duomenimis galima elgtis pragmatiškai prasmingai. Disensas nieku būdu nėra tikslas (kaip perdėdamas teigė Lyotard'as). Tačiau efektyvaus disenso situacijose svarbiausias tikslas iš tikrųjų yra ne konsensas, o disenso atskleidimas. Pastarasis ne kaip nors slaptai vėl atkuria ryšį, bet suteikia visiško aiškumo situacijos supratimui: kai kada taip, kad argumentacijų santykinumas pasidaro akivaizdus skirtingų esmės sampratų pagrindu, sampratų, kurių paskui argumentuotai nebegalima pagrįstai atskirti, o reikia apsispręsti vienos ar kitos galimybės naudai. Tada turime puikiai atskleistą situaciją, kuri reiškia viską, tik ne racionalumo žlugimą, veikiausiai rodo paskutinį įprastą situacijos atvejį. Ir priešingai: neribotas diskursų įsipareigojimas konsensui reikštų galutinį diskursų nusiteikimą žlugti. Nes tikslingu atskleidimu anksčiau ar vėliau prieinama prie efektyvių disensų, kurių neįmanoma suprasti ar aptarti – net daryti prielaidą juos egzistuojant – pagal konsenso modelį, tad bet kokiu atžvilgiu, teoriškai ar faktiškai, racionalumo konkursas čia pasidaro neišvengiamas. Priešingai, racionalumo formų polemika

reikalauja proto tipo, mokančio elgtis su skirtybe ir tapatybe, nestojančio iš anksto nė vienos iš jų pusėn. Kaip tik taip daro transversinis protas. Nors jis pradeda veikti skirtybės situacijoje, bet paskui pabrėžia ribų peržengimo galimybę. Todėl jam nebūdingi sisteminiai vienpusiškumai.

Iš tikrųjų kasdieniai ir realūs atskirų racionalumo tipų atskleidimo ir polemikos procesai vyksta šio proto pagrindu, tiktai jie nesti aiškūs ir kontroliuojami. Tačiau nebūtina siūlyti kitos, vienpusiškos proto preparacijos: reikia, kad sąmoningai ir analitiškai tiksliai dirbtų transversinis protas. Šis protas – tai visų interracionalių atskleidimų terpė ir proceso forma.

4. Kiti transversinio proto struktūros požymiai

Transversinio proto išgalės yra žinomos, bet mįslingos. Pirm siedami jas su postmodernybės problematika, aptarsime dar tris aspektus.

a) Transversinio proto kaip jokio kito negalima – tik čia yra aiškiau nei kitų formų atveju – suobjektinti, reifikuoti, t. y. traktuoti kaip daikto. Esama visokiausių tokio pavojaus ženklų. Paminėsime tik du – regioninę ir loginę sudaiktinimo tendencijas.

Jau pats kalbėjimas apie proto formas yra suktas, jeigu šios suprantamos kaip racionalumai, kuriuos galima atriboti. Daiktiškai sritis derėtų įsivaizduoti panašias į regionus. Tačiau su jomis nereikėtų tapatinti priskirtųjų racionalumo tipų. Pati sąvoka „architektonika" klaidingai nusako jų santykį, kuris, vadovaujantis geografinėmis laukų, sričių, domenų analogijomis, be abejonės, yra teisingas. Tai tinka laikotarpiui nuo Kanto iki Habermaso. Iš tikrųjų racionalu-

mo tipai nėra išdėstyti vienas šalia kito, jie skiriasi kitaip: tai įvairios racionalumą realizuoti galinčios santykio formos. Erdvinių modelių sugestija iškraipo racionalumo struktūrą. Tai galutinai paaiškėja, kai atkreipiamas dėmesys į transversinio proto funkcijas. O šių niekaip nedera įsivaizduoti susietų su vietomis ar regionais. Transversinis protas – tai racionalumo tipus kiaurai persmelkianti ir juose glūdinti proceso forma. Be to, ir metaforiškas kalbėjimas apie ribų peržengimus kelia tam tikrų problemų, tačiau jis pateisinamas bent tuo, kad pats savo ruožtu priešinasi esminiam nesusipratimui, – aiškiai parodo, jog šis protas neturi vietos ir nėra regionas: kad tai iš esmės yra procesas, o sudaiktintas jis pražūtų. Protas neapibrėžiamas nei daiktinėmis sąvokomis, nei topologijomis. Daiktinės sąvokos neapibūdina jo savitumo, o topologijos iš anksto nusako funkcijas. Protas ne yrà, protas vyksta. Ir jis vyksta ne kokioje nors vietoje, o savo paties procesuose. Kai kas gali suirzti dėl to, kad čia įvairiai priartėjama prie Hegelio. Postmodernistui, mano nuomone, turėtų atrodyti nei šis, nei tas, jei tai visai nebebūtų įmanoma. Skirtumas nuo Hegelio, žinoma, lieka akivaizdus – apie tai išsamiau kalbėsime šios skyriaus *c* dalyje.

Loginiu sudaiktinimu laikau pagundą suprasti racionalumo tipus, paradigmas ir teorijas kaip objektus, kuriais domisi protas, norėdamas juos paversti savo tam tikros rūšies objektyviomis sudėtinėmis dalimis. Tas klausimas keblus todėl, kad proto santykiai čia prilyginami subjekto santykio su fiziniais daiktais modeliui. O proto santykiams toks modelis visai netinka, nes, pirma, tai, kas proto santykiuose iškyla kaip daiktas, pats yra proto veiklos rezultatas, antra, šis siejimas visai nenurodo išeities iš proto terpės, o grąžina į ją, ir, trečia, kalbėti apie „daiktus" aptariant proto dalykus yra išvis nekorektiška, teisingiau sakant, – klaidinga. Nes tam, ką tokios kalbos vadina „daiktu", yra priskiriamas objekto

statusas, kurio jis niekada neturėjo ir neturės, o, antra vertus, tada ima atrodyti, kad ir pats protas įgauna jį kaip metastatusą, taigi neišvengiamai susipainiojama proto objekto, lygmenų ir tipų aporijose. Apie tai išsamiau kalbėsime kitoje vietoje. Čia pasitenkinsime nurodydami, kad protą iš esmės reikia suvokti kaip vyksmą, o ne kaip turėjimą ir visai jau ne kaip kažką panašaus į daiktą. Todėl protas nėra grindžiamas tvirtomis sąvokų ir kriterijų nuostatomis, kurių proto objektyvistai nuolat ieško, bet niekaip negali rasti: proto požymis – nuolatinis procesas.

b) Negalima nepastebėti šio proto tipo artumo tam, kas tradiciškai vadinama „sprendimo galia", ypač kalbant apie jo atspindėjimo formą, kaip ją aprašė Kantas. Nes transversinis protas visur ieško to, kas bendra (tarkim, atskirties vienas nuo kito bendrybės), ir kaip tik savo atspindėjimo funkcija tokią paiešką apibūdina Kanto sprendimo galia.

Skubotas priekaištas, kad tada transversinį protą galima paprasčiausiai vadinti sprendimo galia, o ne protu, šauna pro šalį. Jau Kantas nurodo, kad sprendimo galia, pirma, yra proto forma ir, antra, kai labiau pasigilini, ji iškyla net kaip bet kokio proto – ir teorinio, ir praktinio – pagrindinė funkcija. Deramai jungti bendra ir atskira yra jo pati bendriausia funkcija, ir tai, teisybę sakant, – svarbiausias uždavinys bet kokio proto sferoje. Todėl sprendimo galia iš esmės sudaro ne tik nuolatinę konstantą Kanto proto apibūdinimuose, bet ir yra slaptasis proto centras. Tad išplėtota proto koncepcija, turint galvoje, kad jos proto teorija pasirodo esanti artima sprendimo galiai, įžvelgia veikiau savo pagrįstumo patvirtinimą.

Transversinis protas vykdo sprendimo galios funkcijas bent keturiomis kryptimis. Pirma, jis rodo, kokiam racionalumo tipui priskirtinas objekto klausimas. Net jei tam prireikia ne paties transversinio proto akto ir jei atitinkamas

racionalumo tipas kokį nors klausimą pats pripažįsta kaip savą, jis gali tai atlikti tik todėl, kad dalyvauja transversiniame prote, nes kad priimtų sprendimą, turi disponuoti aplinkos suvoktimi, o tokį žingsnį jis gali žengti tiksliai taip, kaip implikuoja transversinio proto funkcijas. Antra, transversinis protas yra gebėjimas rasti ribų peržengimus. Žodis „rasti" čia reiškia, kad ribų peržengimų negalima dedukcijos būdu išvesti iš visos sistemos, – juos reikia atskleisti. Šiuo atžvilgiu transversinis protas turi neblogą nuovoką ir stiprią „estetinę" konotaciją (ir todėl, beje, yra labai artimas pirminei *nous* sąvokai)[3]. Trečia, transversinis protas atspindi racionalumo tipų bendrybes, pavyzdžiui, analogijos pobūdžio bendrybes, taigi tą bendrumą, kurio paties savaime nebeįmanoma vienareikšmiškai įvardyti, bet kurį visai puikiai galima suvokti remiantis atitikimo pobūdžiu, pavyzdžiui, estetinės patirties nevaržomumu ir dorovinės elgsenos laisve. Transversinis protas čia konstatuoja metodo, kurį praktikuoja vienoje ir kitoje srityje, panašumą[4]. Kaip tik šiuo veiksmu transversinis protas iškyla kaip tikras racionalumų siejimo narys. Ketvirta, transversinis protas reiškiasi kaip sprendimo galia ir tada, kai, įsiliepsnojus heterogeninių pretenzijų konfliktams, imasi „dialektinės" analizės diferencijuodamas, tikrindamas ir svarstydamas teisinius motyvus, ir tai daro ne tik jų palyginamumo, bet ir nepalyginamumo požiūriu.

c) Tai, kad pabrėžiama ribų peržengimo galimybė, gali duoti pretekstą nesusipratimui, neva skirtybės pagrindu pro užpakalines duris vėl įsileidžiamas hegelizmas. Kaip

---

[3] Plg. Kurt von Fritz, „Die Rolle des NOUS. NOUS und NOEIN in den Homerischen Geschichten". – *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hrsg. von Hans-Georg Gadamer, Darmstadt, 1968, 246–363.

[4] Plg. Kanto samprotavimus, išdėstytus *Sprendimo galios kritikos* § 59.

tik Hegeliui buvo itin svarbu turėti idėją apie peržengimus[5]. Hegeliškai skamba ir priešinga formuluotė: jei pripažįstama peržengimo idėja, laikomasi Hegelio koncepcijos. Tačiau Hegelio „peržengimo" sąvoka reiškia visai ką kita. Jo peržengimai yra teleologiniai, reiškia to, kas buvo, „panaikinimą" ir apskritai nusako dvasios judėjimą. Peržengimus galima išrikiuoti į eilę ir jie sudarys visą tikrovės grandinę. O transversinio proto koncepcija nepritaria nei teleologiniam principui, nei naikinimui, nei visuotinumui. Aplinkos sampynos išties implikuoja daugybę nekonversiškų determinantų. Todėl nors ir įstengiama atskleisti atskirų sričių kompleksijas, padaryti skaidrias ištisas sritis, bet visos sistemos neišvystama: juo kruopščiau tiriami santykiai, juo neįtikimesnė darosi visa sistema. Nušvinta ne visuma, o atskiros zonos. Be to, ir šviesos rūšys kiekvienoje zonoje vis skirtingos. Vienos visaapimančios šviesos išvis nėra. O daugybę šviesų lydi daugybė šešėlių.

5. Santykis su Lyotard'o koncepcija

Priešinimasis visuotinybei duoda pagrindą nustatyti transversinio proto koncepcijos santykį su Lyotard'o pažiūromis. Akivaizdus yra ir transversinio proto koncepcijos ryšys su postmodernistinio mąstymo antitotalinėmis intencijomis. Tik tie santykiai nustatomi ne baikščiai neigiant bet kokius ryšius ar juos probleminant, o laisvai stebint struktūras, ribų peržengimus ir jų įvairius aspektus. Ir čia transversinio proto koncepcija nusigręžia nuo visuotinumo ne ką mažiau nei Lyotard'as, tik tą dalyką, matyt, reikia geriau pagrįsti.

---

[5] Plg. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, Frankfurt a. M., 1970, Bd. 12, 104.

Transversinio proto koncepcija daro esminį pokytį Lyotard'o koncepcijos atžvilgiu. Ji prieštarauja Lyotard'o absoliutaus heterogeniškumo teoremai. Šios knygos aštuntame skyriuje esame parodę jos nepagrįstumą kalbos fenomenologijos požiūriu, o dešimtame skyriuje atskleidę jos refleksinį prieštaringumą. Bet transversinio proto koncepcija neįveda ir jokių vienovės imperatyvų, kurie būtų nesuderinami su Lyotard'o koncepcija. Tą būdą, kaip transversinio proto koncepcija priima senąjį vienovės motyvą, tradicijos atžvilgiu atskleidžia bent jau nemažesnė modifikacija. Vienovę transversinio proto koncepcija realizuoja vien orientuodamasi į ribų peržengimus, bet iš principo pripažindama įvairovę. Todėl nors ji ir siūlo atsisveikinti su absoliutaus heterogeniškumo teorema, bet ribų peržengimai, į kuriuos ji reikalauja atsižvelgti, gerai sutaria su Lyotard'o intencijomis, kurias pagrįstai galima skirti nuo jų lingvistinio aiškinimo fono, net yra pagrindo teigti, kad dėl tų peržengimų pačios save griaunančios absoliučios skirtybės teoremoje Lyotard'o intencijos išvis pasidaro įgyvendinamos.

Tą puikiai galima pagrįsti trim kritiškais argumentais. *Ginče* Lyotard'as pasisako ne tik prieš despotizmą, bet ir prieš anarchiją[6]. Klausimas tik tas, ar anarchijai išvengti jis rado tinkamų priemonių. Tiesa, priešininkai jam nevisai pagrįstai prikiša, kad bendro principo išsižadėjimas kiekvienu atveju turįs baigtis anarchija. Tačiau Lyotard'as, absoliučiame heterogeniškume įšaldydamas bet kokius diskursus, tokios anarchijos išvengia, ko gero, tik todėl, kad yra nukapojęs visas sąsajas. O implicitinių sampynų ir eksplicitinių ribų peržengimų pripažinimas, kaip būdinga transversiniam protui, yra tikroviškesnis. Iš pradžių jis net galėtų pasirodyti labiau linkęs į anarchiją, nes dabar nekliudomi gali reikštis

6 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München, 1987, Nr. 229.

kovingi santykiai. Kaip tik transversinis protas tą dalyką koreguoja ir įveikia: jis įstengia motyvuotus prasmės šviesos apšviestus įrodymus ir turiningus ribų peržengimus atskirti nuo peržengimų, kurie vyksta spontaniškai, anarchiškai, bet kaip. Taigi tik transversinio proto koncepcija pajėgia įtikinamai užkirsti kelią anarchizmui, kurio absoliutaus heterogeniškumo koncepcija tesugeba išvengti.

Tas pat išryškėja ir tada, kai Lyotard'as kritikuoja vienareikšmiškumą. Jis teigia, kad vienareikšmiškumas nėra paskutinė instancija, kad kiekvieno vienareikšmiškumo esmėje veikiau yra jaučiamas deficitas, kad kai ko jame neįmanoma įvardyti, nes kai kas nuolat lieka už sistemos ribų[7]. Ir čia Lyotard'as paliečia motyvą, kuris turėtų jam būti stimulu peržengti diskursų rūšių autonomijos ribas, tačiau heterogeniškumo pagrindu jis gali tą motyvą tik pastebėti, bet negali jo kaip reikiant mąstyti. Tai irgi įmanoma tik transversinio proto koncepcijai, nes tik tada, kai pasitelkiama diskursų rūšių vidaus racionalumų ir įvairių aplinkos pretenzijų dialektika – o ją kaip tik siūlo transversinio proto koncepcija, – tikrai galima nustatyti vienareikšmiškumo ribas, laikyti jas rimtomis ir į jas atsižvelgti. Lyotard'o hiperdiferencija dar tebėra slapta susijusi su absoliučiu vienareikšmiškumu, ir tik ribų peržengimų mąstymas įstengia pastebėti vienareikšmiškumo pakraščius ir pasinaudoti jų neaiškumais.

Lyotard'as nors ir kalba apie vienų diskursų rūšių „perėjimus" į kitus, bet juos supranta tik kaip tikrai vykstančius, kadangi juos reikia tęsti arba sieti. Ir čia tikrai įdomus atvejis, kai ribų peržengimai vyksta – transversinio proto procesų pagrindu – tarsi prasmės spinduliavimas, ir tai jis tapatina su bet kokiomis atsitiktinėmis sąsajomis. Jei šią mintį tęstume iki galo, įsitikintume, kad tokio ribų peržengimo

[7] Jean-François Lyotard, cit. veik., Nr. 146.

padarinys būtų absoliutus beatodairiškumas ir visiškai išnyktų Lyotard'o siekiamos intencijos. (Kadangi kiekvienas veiksmas yra toks pat neteisėtas, kaip kiti, jis būtų ir toks pat teisėtas kaip jie. Tai galiotų dar ir neabejojamam akivaizdžiausio išvadavimo slopinimui.) Lyotard'o koncepcija be transversinio proto visai neatlaiko kritikos, o ką jau kalbėti apie galimybę ją įgyvendinti.

Atidžiai įsižiūrėjus matyti, kad visa, ką Lyotard'as konstatuoja, juda transversinio proto terpėje. Nes kokia gi yra ta kita intencija, kuri apskritai tiria ir supranta radikalų diskursų rūšių skirtumą ir kuri nustato, kad šitas skirtumas yra atsakingas už sumaištį tų, kurie jo neatpažįsta? Kokia ta instancija, kuri išsiaiškina Protagoro ir Euatlo argumentacijos skirtumą, tai, kuo skiriasi fizinė ir loginė diskurso rūšys ir kur glūdi pastarųjų nepalyginamumo šaknys? To negali padaryti nė viena iš diskurso rūšių, tą gali padaryti tik geba, įstengianti į abi logikas pasižiūrėti blaiviu žvilgsniu ir jas palyginti. Tik toks gebėjimas, kuriuo Lyotard'as visaip stengiasi naudotis, bet aiškiai nelinkęs pripažinti, garantuoja praktiką, kurią jis norėtų atskleisti. Ir vis dėlto tik transversinis protas, mokantis matyti abu dalykus, gali nustatyti abiejų diskurso rūšių pretenzijų ribas ir įvesti apribojimus, kurie šitoms proto konfigūracijoms savaime niekada neateitų į galvą.

Tai, ką Lyotard'as vadina ginču, galima patirti tik transversiniu protu. Ir tada, kai jis reikalauja ginčą paliudyti, toks liudijimas įmanomas tik kaip transversinio proto praktika. Šis protas čia suprantamas ne kaip priešnuodis prieš heterogeniškumą: jis veikia kaip heterogeniškumo ir ribų peržengimo eksplikacijos, kaip skirtybės ir tapatybės terpė. Tą galima išsiaiškinti kaip tik iš kalbėjimo apie absoliutų heterogeniškumą pobūdžio. Visa esmė glūdi juk teiginyje, kad heterogeniškumo pretenzijos esančios absoliučiai vienodai teisėtos. Tuo (tariamai) grynasis heterogenistas, siekdamas

savo tikslo, tiesia rankas į pačią masyviausią tapatybę, kurią šiaip jau visaip neigia. Žinoma, to jis tikrai negali daryti. Bet jeigu jis tam norui pasiduotų, visai prarastų savo pastangų rezultatus. Tai, ko jis nori, iš tikrųjų gali būti realizuojama tik gebėjimu, į kurio sferą įeina abu dalykai – skirtybė ir tapatybė, heterogeniškumas ir ribų peržengimas. Tik turint tokią transversinio proto perspektyvą pasidaro įmanomi pagrindiniai postmodernaus mąstymo motyvai – daugybingumo išlaikymas ir apsisaugojimas nuo perlenkimų. O grynoji heterogeniškumo teorema yra ribota. Ją reikia papildyti ir patikslinti suteikiant tokią perspektyvą[8]. Šia prasme galima pasakyti, kad transversinio proto koncepcija papildo Lyotard'o pažiūrą svarbiu bruožu ne tik neatsižadama jo intencijų, bet padarydama jas įgyvendinamomis. Ji mąsto Lyotard'o kryptimi ir tiki, kad šitas bruožas – Lyotard'o pažiūros papildymas transversinio proto perspektyva – galėtų būti tos koncepcijos pagerinimas.

6. Transversinis protas ir modernistų bei postmodernistų ginčas

Transversinio proto koncepcija yra pajėgi patenkinti tuos reikalavimus, kurie išryškėjo devintame skyriuje analizuojant šiuolaikinę proto problematiką. Tai vienovės forma, kuri ne tik padeda suprasti formalias gyvenimo formų bendrybes, bet ir suteikia joms realaus bendradarbiavimo galimybę nesielgdama taip, kad nepastebimai vėl primestų totalizaciją ir pasiduotų konvencionaliai vienovės dialekti-

[8] Musilis tai nusako taip: „Kiekviename arba–arba glūdi tam tikras naivumas, kuris tinka, tarkim, vertinančiam žmogui, bet netinka mąstančiam, kuriam prieštaravimai išnyksta daugybėje pereinamųjų etapų". (Robert Musil, „Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste". – R. Musil, *Das hilflose Europa. Drei Essays,* München, 1961, 5–32, čia 23).

kai – daugio, kurio produktyvumas vis dėlto būtų turimas galvoje, suspendavimui. Paisant dabarties požiūrių transversinio proto koncepcijai galėtų atitekti stambus problemų sprendimo potencialas.

Modernistų ir postmodernistų ginče ji galėtų atlikti pagrindinę funkciją. Akivaizdu, kad toje konfrontacijoje egzistuoja vienpusiškumų priešprieša. Istorijos dalykuose patirtį turintis žvilgsnis pastebi ir tai, kad priešpriešos modelis iš tikrųjų nėra toks jau naujas[9]. Vienovės raginimams konfrontuojant daugybingumo ir grynosios skirtybės primygtinių prašymų pagrindu čia vėl iškyla senoji visuotinio ir suskaidyto proto, logo vienovės ir jo balsų daugio priešprieša (tiesa, priešingai nei reikalauja tradicija, aiškiai pastūmėta daugybingumo kryptimi). O transversinio proto koncepcija yra toks „vidurys", kuris geba atsižvelgti į abiejų pusių motyvus, bet iš abiejų reikalauja ir esminių pataisų.

Kai kurios pažiūros, pareikštos diskusijose dėl proto, jau suka transversinio proto link. Albrechtas Wellmeris kalbėjo apie tai, kad protą dabar reikią „kitaip mąstyti"[10], ir tam jo siūlymui būdingas vienovės pretenzijų silpninimas, o daugybingumo aspektų – stiprinimas. Tai prasideda, anot Wellmerio, nuo erdvės, kurią atveria įvairių vykdymo galimybių taisyklės (tapatybės logika grindžiamo proto iškraipytuose vaizduose tatai visada lieka nepastebėta), ir nusidriekia iki „daugybės racionalumų" koncepcijos, racionalumų, kurių

---

[9] Pavyzdžiui, Wolfgangas Rödis jį apibūdino kaip absoliutaus žinojimo ir kritinio racionalumo arba platonizmo ir sofistikos priešpriešą (plg. str. „Absolutes Wissen oder kritische Rationalität: Platos Auseinandersetzung mit der Sophistik". – *Wandel des Vernunftbegriffs*, hrsg. von Hans Poser, Freiburg–München, 1981, 67–106). Maximilianas Forscheris jį aprašė kaip „tarpusavio filosofinių frakcijų – dogmatizmo ir skepticizmo – sudarymo žaidimus ir rėmėsi Rousseau (*Rousseau*, Freiburg–München, 1977, 7).

[10] Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a. M., 1985, 108.

sąveika esanti tikrasis ir vienintelis būdas protui realizuotis[11]. Ši pažiūra artima transversinio proto koncepcijai, nors iš Wellmerio teiginių ir nematyti, ką „protas" dar reiškia greta „racionalumo", kaip tiksliai suprasti sąsajų, sampynų ir pralaidumo metaforiką ir kodėl pastarosios nelydi skirties, ignoravimo ir diktato metaforika.

Bernhardas Waldenfelsas kėlė „proto multiplikacijos" idėją ir nors pabrėžė, kad tai esąs keblus žingsnis, nes kitoniškumas ir įvairumas čia prasiskverbia iki „gelminės proto zonos", bet, antra vertus, paaiškino, kad tai nieku gyvu neturį reikšti „proto panaikinimo", kad tam priešinasi „lateralinės mainų formos". Waldenfelsas kalba apie „heterogeniškų, tačiau įvairiai susipynusių, ne tik vienas kitą šalinančių, bet ir susikertančių racionalumo laukų, diskursų, gyvenimo formų, gyvenamųjų pasaulių" tinklą. „Lateralines mainų formas" (skirtingai negu „vertikalius valdymus") reprezentuoja „mazgai, peržengimai, perkėlimo galimybės", bet taip pat ir „konfliktų zonos"[12]. Šių pažiūrų artumas transversinio proto koncepcijai akivaizdus, o šaknys, ko gero, glūdi bendrose atožvalgose į Merleau-Ponty[13].

---

[11] Albrecht Wellmer, cit. veik., 109; žr. dar: A. Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a. M., 1986, 171–172.

[12] Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., 1985, 116–117.

[13] Waldenfelsas kalba apie „lateralines mainų formas", o Maurice'as Merleau-Ponty vartojo sąvoką „universel latéral" (*Signes*, Paris, 1960, 150). (Plg. šiuo klausimu dar: Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt a. M., 1987, 209.) Kad ir kokia panaši į šią, transversinio proto koncepcija skiriasi vienu svarbiu atžvilgiu. Merleau-Ponty dar tebemąsto visumos perspektyvos kategorijomis, nors toji visuma ir atvira. Kaip tik todėl jam įmanoma kalbėti apie „tai, kas universalu". O transversinis protas neveda ta kryptimi. Universalumas ir visuotinybė jam nėra net idealo sudėtinės dalys, kurių reiktų siekti. Tikrovės ir proto struktūra ne tik neatskleidžia (neigiama prasme), bet ir (teigiama prasme) negali būti tikrasis galutinis tikslas, o tik vienas iš aspektų.

Transversinio proto koncepcija yra tarpinė tarp modernizmo ir postmodernizmo. Ji pasisako prieš modernybės totalumo aporijas ir atsižvelgia į postmodernybei būdingą polinkį diferencijuoti, įpareigodama iš principo žiūrėti ne visuotinumo, o ribų peržengimo – į jos uždavinių sritį įeina taip pat skirtybių nustatymas ir išryškinimas. Antra vertus, ji koreguoja absoliučią atsainaus postmodernizmo heterogeniškumo dogmą ir atsižvelgia į poreikį sieti modernybei artimas pozicijas, nepasiduodant modernybės polinkiui skirtybes redukuoti ir niveliuoti. Pagal transversinio proto koncepciją, nebendramatiškumas galioja tik iš principo, bet ne universaliai. Toks proto tipas implikuoja, jei laikysimės šios koncepcijos, ir Habermaso, ir Lyotard'o intencijas. Mėginimas supriešinti abi pažiūras kaip tik galėtų padėti išryškinti to proto tipo kontūrus. Transversinis protas Lyotard'o motyvus Habermaso atžvilgiu išsaugo ta prasme, kad sąsajos, kurios įvedamos, jokiu būdu nepripažįsta esant teisėtą kokio nors racionalumo tipo dominavimą. Antra vertus, jis geba atsižvelgti į Habermaso interesą racionalumo formų mainams, papildymui ir tarpusavio korekcijai Lyotard'ui būdingo heterogeniškumo absoliutinimo atžvilgiu. Transversinis protas komunikuoja neprimesdamas savo viršenybės ir demonstruoja skirtybes negriaudamas tiltų. Jis veikia tarpinėje zonoje, kur minėti vienpusiškumai ne proteguojami, o koreguojami. Jis mezga ryšius neprimesdamas vienovės, tiesia lieptus per griovas nematuodamas žemės, plėtoja įvairovę nieko nefragmentuodamas.

Šią proto formą galima laikyti tikrai „postmodernia" tik tam tikra prasme, t. y. ta prasme, kurios nebedera nukreipti prieš modernybę, priešingai, kuri priima ir tęsia jos motyvus. Toji proto forma – „mūsų postmoderniosios modernybės" proto forma – yra specifiškai susijusi su pagrindine dabarties situacija: su materialiai ir formaliai itin diferencijuotų

koncepcijų ir pretenzijų susidūrimu. Ji priima šios situacijos iššūkį ne iš dalies, pabrėždama tik skirtybes, bet visiškai, atsižvelgdama ir į ribų peržengimus.

7. Transversinis protas ir postmodernioji gyvenimo forma

Ši proto forma ne tik atsiliepia į dabarties filosofinius paieškų judesius, bet ir sutampa su tuo, ką būtų galima – ganėtinai pretenzingai – apibrėžti kaip postmodernioji gyvenimo forma. Tai paaiškinsime dviem požiūriais, pradėdami nuo „subjekto" požiūrio.

Kaip žinia, ši tema yra šalutinė modernistų ir postmodernistų kovos arena, tačiau tokia, kurią patys kovotojai dažnai laiko arba linkę laikyti pagrindine. Pamėginsime įrodyti, kodėl tai prilygsta iliuzijai.

Senamodernieji subjekto matadorai ir postmodernieji subjekto mirties skelbėjai kovoja žūtbūtinę kovą. O gal tas fronto vaizdavimas yra veikiau pramanas nei tikrovė? Vis dėlto netrūksta ryžtingų modernistų, panūdusių išsiveržti iš subjektinės filosofijos ir reikalaujančių atsisveikinti su sąmonės filosofijos pradu komunikacijos teorija grindžiamos proto paradigmos naudai. Kita vertus, kalbos apie subjekto mirtį, pirma, nėra postmodernistų išradimas, – tai prieš juos kovojančių modernistų insinuacija. Be to, modernistai vėluoja ketvirčiu amžiaus ir neberanda tikrųjų adresatų. Nes subjekto nužudymu būtų galima kaltinti nebent struktūralistus, o poststruktūralistams ir ypač postmodernistams to nebeprikiši. Postmodernizme – kaip tik priešingai – subjektyvybė veikiau grįžta, užuot vis dar būtų neigiama. Bet kodėl, kyla klausimas, to nepripažįsta subjekto gynėjai? Gal jie vaikosi pasenusios subjekto sampratos?

Iš tikrųjų postmodernizmo laikais grįžtantis subjekto tipas yra kitaip sudarytas nei modernusis. Šiaip ar taip jis toks yra tada, kai didžiausiomis modernizmo pastangomis išrutuliota subjekto samprata padaroma ilgalaikiu modernizmo matu, kitaip sakant, paverčiama tokia subjekto samprata, kuri jau seniai yra labiau ideologija, negu galėtų sutapti su net ir pačių laisviausių ir profiliuočiausių subjektų praktika. Nes subjektas postmodernybėje iš tikrųjų nebėra absoliutus suverenas, valdovas ir meistras – tokia būtų šios tariamai modernios ir pripažintos subjekto sampratos kvintesencija. Reiškinius jis valdo ne iš neliečiamų ir inteligibilių pozicijų. Toks subjekto įsivaizdavimas yra *passé*. Tik nieku būdu tai nereiškia subjekto mirties. Veikiau tai yra perėjimas prie tokios subjekto sampratos, kuri dera mirtingiesiems ir kurią praktikuoja gyvieji.

Tokiam iki tol vyravusios subjekto sampratos sumenkinimui pradžią ir pagrindą davė ne filosofinės (subjektinės filosofijos, antisubjektinės filosofijos, struktūralistinio, komunikacijos teorijos ir t. t. pobūdžio) teorijos, o moderni ir postmoderni racionalumo tipų pliuralizacija ir diversifikacija. Ši pliuralizacija ir diversifikacija dar gali būti panaudota absoliučia subjekto vienovei realizuoti vien tik masiškiausių atmetimų, vien tik beprotybės kaina. Priešingai, „silpnasis" subjektas jau seniai yra artimesnis tiesai ir veiksmingesnis. Jame reiškiasi tikroji racionalumo stiprybė, įvairovė. Tokie subjektai geba daugiau pažinti ir patirti, tiksliau į ką nors atsižvelgti ir išlikti atviri kitiems.

Todėl subjekto problema yra ne pirmaeilis, o antraeilis dalykas. Pirmesnė yra racionalumo tipų diferenciacija. Tad diskusija dėl subjekto sampratos, klaidingai mananti, kad užčiuopia problemos esmę, turi likti tokia pat nevaisinga, kaip iki šiol. Tik grįžimas prie pagrindinių problemų, prie racionalumo laukų struktūros, ir noras tirti ir tikrinti užuot konstravus ir apeliavus galėtų jas išvesti iš klystkelio.

Kaip postmodernioji racionalumo pliuralizacija reikalauja iš subjektų plėsti apimtį ir gausinti perspektyvas, taip ji konstruoja vienoviško transversinio proto tipą, kuris ir yra susijęs su daugybingumu ir subjektams garantuoja vieningumą, reikalingą santykiaujant su daugybingumu. Toks protas būdingas subjektams, kurie svarsto įvairius racionalumo tipus ir kurie geba peržengti ribas. Tie subjektai, aišku, nėra tokie ryžtingi kaip tie, kurie viską matuoja tik vienu matu, nes žino tik jį vieną, o visus kitus ignoruoja. Tačiau toks ribotumas gali pasirodyti stiprybė tik bukapročiams. Kaip Kantas apie juslumą rašė, kad į jį galima žiūrėti ir kaip į silpnybę, ir kaip į stiprybę, taip apie transversinį protą ir jo subjekto tipą čia galime teigti, kad tai, kas sudaro jo tariamą silpnybę, yra jo tikrosios stiprybės atspindys. Tik subjektai, kurie yra ne tokie valdingi, bet lankstesni, geba suvokti tikrąją racionalumo esmę ir išplėtoti atitinkamą proto praktiką. Teoriniai subjekto išskydimo pervertinimai – tuo, kad jiems, priešingai, rodomi perdėto kompaktiškumo monumentai, – nėra koreguojami, o tik iš naujo provokuojami. Nekreipdami dėmesio į tokius apsistumdymus, galime pasakyti, kad čia turima galvoje subjektyvybė, kuri ne tik nebijo daugybingumo, bet turi galimybę būti. Vien tik ji pajėgi tenkinti normatyvinius postmoderniosios kasdienybės iššūkius.

Kaip tik šių iššūkių požiūriu transversinis protas pasirodo esąs reikšmingas. Tai svarbiausias postmodernaus gyvenimo gebėjimas, nes postmodernioji tikrovė reikalauja visaip peržengti ribas tarp įvairių prasmės sistemų ir tikrovės konsteliacijų. Šis gebėjimas virsta tiesiog postmodernia dorybe. Šiaip ar taip ji yra sėkmingo gyvenimo postmodernybės laikais sąlyga. Ir šis gebėjimas sutampa su transversiniu protu. Nes kaip materialių peržengimų galia jis prisiima ir daro tai, kas reikalinga postmoderniai gyvenimo formai: užtikrina perėjimą iš vienos taisyklių si-

stemos į kitą ir kartu atsižvelgia į skirtingas pretenzijas, suteikia galimybę matyti, kas yra anapus koncepcijos tvoros. Lyotard'as šią postmodernaus gyvenimo proceso formą yra apibūdinęs terminu „sveltezza" – skuba, mitrumas[14]. Tai nuoroda į transversiškumą. Kaip *sveltezza* – protingai, bet ne dogmatiškai, lengvai, bet ne lengvapėdiškai, tiksliai, bet vis dėlto ne visai tiksliai – pereina iš vienos konfigūracijos į kitą, taip tokiuose perėjimų ir mainų procesuose egzistuoja transversinis protas. Kaip *sveltezza* brėžia postmoderniosios kompetencijos idealo kontūrus, taip transversinis protas gali būti laikomas specifine postmodernybės esmę apibūdinančia proto forma.

Postmodernybė turi savo pretenzijų lygmenį. Ir šis mūsų kasdienybės orientacijoje egzistuoja tokiu mastu, kurį anksčiau būtų buvę sunku įsivaizduoti. Suprantama, čia kaip ir visur yra degradacijos formų, tačiau jos negriauna paties principo. Ribų peržengiamumas virto idealu, ribų suvokimas – minimaliu reikalavimu, ir tai užkerta kelią bet kokiam absoliutinimui. Kartojame: šis būdas atsižvelgti į daugybingumą šiais laikais tapo plačiai taikomu standartu, bent jau faktinės orientacijos plotmėje, tačiau kol kas ne taip plačiai oficialiojoje orientacijos retorikoje. Ir šis požiūris jokiu būdu nėra pakenčiamas – taip jis tik peikiamas. Jis veikiau susijęs su pripažinimo procesais. Mes jau pasirengę ne tik susitaikyti su įvairove, ją „toleruoti", bet ir pripažinti jos vertę, vadinasi, ir ją skatinti bei ginti.

Pats daugybingumas gali būti skirtingai regimas, skirtingai atrodyti. Grįžkime vėl prie ketvirto skyriaus analogijos su architektūra. Kai geriausia šiuolaikinė architektūra demonstruoja įspūdingas daugybingumo patirtis, reikia atpažinti tris tipiškas formas: daugis gali pasirodyti kaip

---

[14] Jean-François Lyotard, *Grabmal des Intellektuellen*, Graz–Wien, 1985, 87–88.

monadinė draugiškai sutariančių dalių atskirybė; jis gali būti inscenizuotas kaip įtampos kupina skirtingų paradigmų viename kūrinyje dermė; jis gali turėti aptakias formas, kur skirtingi pradžios taškai nors ir yra veiksmingi, bet vargiai įvardijami. Ši tipologija, kurios atstovais galima laikyti Ungersą, Stirlingą ir Holleiną, reprezentuoja skirtingus daugybingumo suvokties lygmenis: santūrų išdėstymą, demonstratyvų priešpriešinimą ir meistrišką nugludinimą. Visais atvejais dėmesys reikalauja dviejų dalykų: ypatumų suvokimo ir galimybės pereiti nuo viena prie kita. Tik akcentai yra skirtingi. Postmodernybėje daugybingumas vis labiau darosi savaime suprantamas, o transversalumas virsta tikrąja galia. Transversinio proto koncepcija ir to neišleidžia iš akių.

XII SKYRIUS. POSTMODERNYBĖS PERSPEKTYVOS

1. *Anapus „postmodernybės" sąvokos*

Turime viltį, kad pašalinome dėl termino „postmodernybė" kylančius nesusipratimus. Jau iš pat pradžių tą terminą pavadinome nevykusiu, įrodėme jį esant klaidinantį ir nebūtiną. Svarbu ne pavadinimas, o esmė. Kaip nuoroda, kaip ženklas, jis turi prasmę, bet semantiškai veda į šalį, nes duoda mintį, neva modernybė esanti praėjusi, o dienotvarkę ateityje formuos tai, kas antimodernu. Ir kaip tik tai yra iš esmės klaidinga: nors postmodernybė ir transformuoja modernybę, tačiau jinai jos neužbaigia ir nepaverčia antimodernybe. Todėl patariama atsargiai žvelgti į tos sąvokos konotacijas. Antra vertus, niekas prievarta neliepia „postmodernybės" dalykuose vėl laikytis pačios seniausios filosofinės pozicijos, kaip nurodo sąvoka, ir pamaldžiai ieškoti jos imanentinės reikšmės. Jau modernybei buvo privalomas nominalizmas (jis jai davė pradžią). Postmodernybės laikais irgi yra ne kitaip. Kodėl kaip tik jos sąvokos atžvilgiu turi būti tinkamas premodernistinis mąstymo modelis? Su šiuo pavadinimu reikia elgtis nė kiek ne pagarbiau kaip ir su žodžiu „Vatermörder"*. Kaip išgirdus tą žodį tik naiviems žmonėms

* Vok. *Vatermörder* turi dvi reikšmes: 1) tėvažudys, 2) (vyriškų marškinių) stačia apykaklė. (*Vert. past.*)

gali ateiti į galvą ką nors areštuoti ir atiduoti į teismą, taip ir kalbant apie „postmodernybę" nereikėtų manyti, kad čia kas nors žūtbūt nori griebti gerajai motulei modernybei už gerklės ir ant jos kapo šokti naujų laikų pavasario šokį. Tas terminas yra prasmingas tik kaip netiesioginis įrodymas. Jis rodo esant termino krizę, kai senasis jau nebetinka, o naujo dar nelabai matyti. Jaučiama, kad paveldėtos strategijos nebėra adekvačios ir kad reikia jų atsisakyti. Tą padaryti turi skatinti terminas. Jis atlieka signalo funkciją.

Į signalą atsižvelgiama tada, kai pasiduodama provokacijai: stengiamasi geriau suprasti modernybę ir suvokti jos problemas. Būtų elgiamasi pernelyg įnoringai, jei būtų sakoma, jog prasminga esą kalbėti tik apie modernybę, o ne apie postmodernybę. Be postmodernybės provokacijos visai nebūtų prieita prie tokios naujoviškos kalbos apie modernybę – vis dar būtų neginčijamai apeliuojama į modernybę.

Tebeglumina ir tai, kad taip atkakliai priešinamasi „postmodernybės" terminui. Čia kyla klausimų, į kurios turėtų atsakyti sociologai. Elementariõs modernybės sąvoka apibūdinamos identifikacijos, matyt, nepakanka, nes nepasitenkinimą rodo ir tie, kurie su modernybe savęs visai netapatina. Gal tai, į ką čia, susijaudinus dėl tariamo netikrumo, agresyviai reaguojama, yra ne kas kita, kaip pokyčio reikalavimas?

2. Intensyvusis ir ekstensyvusis daugybingumas

Dalykinis turinys, į kurį nurodo „postmodernybės" sąvoka, ir naujoji struktūra, į kurią būtina atsižvelgti, anksčiau buvo apibrėžiamas kaip radikalaus daugybingumo būklė. Postmodernybėje daugybingumas pasidarė įvairesnis ir

reikšmingesnis. Išaugo jo ekstensyvumas ir intensyvumas. Išaugo tiek, kad įvyko kokybinis šuolis. Visi aprašymai, visos strategijos, visi sprendimai ateityje turės būti grindžiami daugybingumu. Anksčiau daugybingumas buvo laikomas vienovės raidos forma, iššūkiu ir plėtotės dingstimi, o dabar, priešingai, juo reikia remtis ir vienovę mąstyti jo pagrindu, o ne kovoti prieš jį. Reikalaujamas sukeitimas vietomis yra platesnio masto ir esmingesnis nei paprastai manoma[1]. Viskas, apie ką kalbėjome, tėra vien preliminarūs dalykai. Sẽnosios vienovės ir daugybingumo žaidimo formos nebegalioja. Atitinkamą filosofijos šachmatų literatūrą (aukštos prabos ir šiaip jau nuostabią) reikia parašyti iš naujo. Jos siūlomi debiutai pasenę, o apie endšpilius nėra ko ir kalbėti. Filosofija čia yra tik visapusiško sąvokų paradigmų pertvarkymo erdvė. Mėginimas priešintis pliuralizacijai neturėtų perspektyvos. Patartina plėtoti teigiamas jos formas.

Daugybingumu grindžiama postmodernybės koncepcija nėra vienintelė. Tačiau tik ji gali kitus konceptus ne tik padaryti suprantamus, bet ir juos kritiškai vertinti. Tai tinka ir holistinėms, ir alternatyvioms bei katastrofinėms postmodernybės versijoms. Holistinės versijos susilaukia priekaišto, kad jų visybės vis dėlto yra dalinės. Nors šių koncepcijų tai ir negriauna, bet atstovavimo pretenzijas riboja. Antra,

[1] Apie tai yra šiek tiek kalbėjęs Robertas Musilis. Konstatavęs, kad į mūsų visuomenę niekada nebegrįš „viena ideologija“, o, priešingai, bus atveriami „vis nauji idėjų šaltiniai“, jis aiškino: „Bet kadangi sunku paneigti, kad kiekvienoje vienaip ar kitaip susikryžiuojančioje idėjoje glūdi tam tikra gyvenimo vertybė, kadangi slopinimas reiškia praradimą, o priėmimas – laimėjimą, iškyla milžiniška organizacinė problema, kaip neleisti atsitiktinumui spręsti ideologijos elementų tarpusavio kovos ir siejimo likimą, o visa tai globoti. Šią būtiną visuomenės funkciją dabar suvokia tik mokslas, vadinasi, ji egzistuoja grynai intelekto srityje; dvasinėje sferoje jos reikalingumo neįsisąmonino net kūrybos žmonės“. (Rober Musil, „Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste“. – R. Musil, *Das hilflose Europa. Drei Essays*, München, 1961, 5–32, čia 27 ir 28.)

daugybingumo koncepcija įstengia nusakyti, kad tą akimirką, kai paveldėta pagrindinė orientacija ima šlubuoti, kaip alternatyva imama skelbti tai, kas iki tol buvo apeinama ir pasukama vadinamojo naujo išganymo kryptimi – iš tikrųjų čia turima galvoje pliuralizacija, kitaip sakant, naujų potencialų pažadinimas ir įvedimas, – tačiau daugybingumo koncepcija drauge atskleidžia, kad naujos didžiosios alternatyvos tik atgamina seną vienovės klaidą, suteikdamos kitą turinį, ir kad jos gali tapti tikrai vaisingomis tik tada, kai užuot priešinusios, paklūsta iš principo daugybiniam orientacijos modeliui. Galiausiai postmodernybės koncepcija puikiai įrodo, kad katastrofinės postmodernybės versijos – tokios kaip Ciorano, Baudrillard'o, Kamperio ar Sloterdijko – yra ne kas kita, kaip nauja romantikos forma, tik neteikianti vilties: vienovės ir visybės panaikinimą jos aiškina pažodžiui ir kaip paskutinį žingsnį; čia nepastebima tų versijų antroji pusė ir šansas – daugybingumo iškilimas; galiausiai taip yra todėl, kad jų žvilgsnį tebekausto visybės įvaizdis. Todėl daugybingumą priverstos aprašinėti kaip nyksmą, indiferencijos radimąsi ir katastrofą.

Daugybingumo teoretikas regi, kaip visos šios teoremos dezintegracijos ir pliuralizacijos fazėje tampa galimos, kaip, antra vertus, visos jos pasiduoda eksplicitinei arba implicitinei totalybei ir todėl priima jos formas. Būdamos susietos su totalybe, jos neįstengia natūraliai priimti naujo daugybingumo, todėl yra priverstos reprezentuoti arba jau žinomas globalybes, arba naujus vienpusiškumus, o tikrosios proceso prasmės – perėjimo į natūralaus daugybingumo konsteliaciją – nepajėgia suvokti.

Daugybingumu grindžiamai postmodernybės koncepcijai pirmenybė priklauso ne vien dėl šių dalykų, bet ir todėl, kad ji gali padaryti suprantamas ir kitų pažiūrų nuostatas, jų struktūrą ir ribas. Be to, jos nevaržo sustabarėjęs santykis

su modernybe, santykis, dėl kurio taip stipriai šlubuoja kitos pozicijos. Tai sakoma ne dėl pasipuikavimo. Daugybingumo koncepcijos mastas vis dėlto yra platesnis nei kitų minėtų sampratų – daugybingumo koncepcija brėžia tikrai naujo statuso kontūrus, – tačiau jos niekas neverčia modernybės įveikti ar skelbti jos pabaigą. Priešingai, pagrindinis jos motyvas – daugybingumas – gali būti suprantamas kaip svarbiausio modernybės bruožo radikalėjimas, tad ir ateitį, kurią ji numato, galima suvokti kaip modernybės transformacijos formą. Toks santykis su modernybe kur kas geriau atitinka tikrovę ir labiau įtikina nei pompastiški atsižadėjimai.

3. *Daugybingumo praktika*

Tai, kad adekvati daugybingumo praktika nebus lengva, galima numanyti jau iš to, kaip sunkiai suvokiamas pats daugybingumas. Tad tikrosios postmodernybės praktikai kyla bent du pavojai – beatodaira ir paviršutiniškumas. Pradėsiu nuo pastarojo, nes apie jį kalbama rečiau. Turiu galvoje praktiką negilios, paviršutiniškos subjektyvybės, kuri daugybingumu naudojasi tik patogumo dėlei ir atsipalaidavimui. Mano mintys nukreiptos į mokslinį diskursą ir elgseną tų, kurie ką besakydami pradeda žodžiais „aš manau", „mano požiūriu", „laikausi nuomonės" ir jaučiasi taip išvengią pareigos pateikti išsamią, atitinkamomis prielaidomis pagrįstą argumentaciją. Tada daugybingumas virsta patogiu pasitenkinimo savimi krėslu, ir čia reikšminga tai, kad ir visi kiti atrodo sėdį tokiuose krėsluose, nes anas kalbas priima nieko neklausdami ir savo ruožtu atsakinėja žodžiais „mano nuomone". Tokia praktika, kaip sakyta, yra reikšminga, nes rodo, pirma, kad daugybingumas jau yra savaime suprantamas, tačiau, antra, kad jis dar menkas, nes

apie jį kalbama taip paviršutiniškai, jog susidaro įspūdis jį esant nei esmingą, nei išvis egzistuojantį. Nes tas daugybingumas gyvuoja ne skirtingų subjektų pareiškimais, o pirmiausia koncepcijų ginčo lygmeniu, kuris anaiptol nėra lengvas, bet užtat vaisingas, ir subjektai tol nepaleidžiami, kol, užuot plepėję, nėra priverčiami į šią ginčo dimensiją įsitraukti argumentais ir į stalo teniso žaidimą – argumentacijos pradžią – ima žiūrėti jau kaip griežtą reikalavimą.

Kitas būdas naudotis daugybingumu jį naikinant – tai beatodaira. Apie tai kalbėta įvairiai. Tačiau tas, kuris nors ir pastebi, kad tikrovės vaizdą lemia skirtybės, bet ilgą laiką lieka nepajėgus diferencijuoti, mielai griebiasi analogiškos „tinkas bet kas" priedangos. Toks indiferentizmas ne tik nieko negalvodamas naikina tai, kuo pats remiasi, bet ir parodo savo tuščiagalviškumą. Iš tikrųjų nėra taip, kad viskas sektųsi, nes juk sekasi tik kai kas, o kitkas pasistūmėja tik truputį, dar kai kas nueina šuniui ant uodegos arba suvis prapultin. Juokinga atsižadėti tokių skirtumų skelbiant visuotinį šūkį – „Tinka bet kas!"

Vis dėlto sakymo ir aktualinimo praktika yra ne tik garbingesnė ir naudingesnė, bet ir vienintelė, kuri ne tik parazitiškai naudojasi daugybingumu tam, kad jį naikintų, bet ir rimtai žiūri į jį kaip į pagrindinę situaciją, kad jį plėtotų. Vien subjektyviai pozai, vadinamajam „radimui", kai paskui neįstengiama savo radinio net pateikti, neprincipingumui, kai sakoma „viskas vienoda", postmodernybėje visada dera priešpriešinti skirtybės, sakymo ir tikslumo praktiką. Tai kai kuriems žmonėms, ypač paviršutiniškų kalbų apie postmodernybę (ir teigiamai, ir pseudokritiškai nusiteikusiems) dalyviams, gali atrodyti nelabai „postmodernu", veikiau senaeuropietiška. Tokiu atveju jie būtų suvokę šį tą tikra. Nauja beatodaira nieku būdu nebūtų buvusi geresnė už senąjį imperializmą. O postmodernybė, kai ji priešinasi

imperializmui, neturi teisės pasiduoti beatodairai. Įspėti, kad šitaip naikinama postmodernybė, jau ganėtinai seniai esama nemažesnės dingsties, kaip ir pasisakyti prieš modernybėje vykstančią totalizaciją. Diferenciaciją ir daugybingumą reikia praktikuoti ryžtingai. „Postmodernybė" yra pretenzinga koncepcija, o ne atsipalaidavimo scenarijus. Laikyti ją atsipalaidavimu reiškia diskredituoti, o tą scenarijų imti vykdyti – tai žlugdyti postmodernybę. Priešinantis tokiai beatodairos keliamai netvarkai nepakenktų ir hiperdiferencija. Nors ankstesniuose šios knygos skyriuose hiperdiferencija buvo kritikuojama, nors buvo pasisakoma už skirtybės papildymą praktikuojant ribų peržengimus, bet tai anaiptol nereiškė, kad tokia beatodaira palaikoma.

Postmodernybės tikslas yra ne indiferencijos baltasis triukšmas: jos pagrindą sudaro daugybinio kodo suvoktis. Ir ši suvoktis mūsų laikais yra nepaprastai paplitusi. Tą įrodo daugybė atvejų, kai sakomi teiginiai, kuriais išreiškiama ne semantika, o užuomina į tam tikrą kodą, pagal kurį šie teiginiai turėtų būti suprantami. Prie tos kodinės suvokties šliejasi ribų peržengimai, kurie kodų nei neutralina, nei sintetina, o leidžia jiems sueiti į įtampos santykius. Indiferencija ir beatodaira visais atvejais žymi tų kodų defektines formas, o gerąsias apibūdina aiškumas ir kompleksiškumas. Ir pastarosios formos gali erzinti, bet naudingai.

4. Erzinimas, hibridizacija

Nors postmodernizmas neperžengia pliuralizmo ribų, bet peržengia instrumentavimo ribas buvimo greta prasme. „Prarajos", kurios, Lyotard'o manymu, skiria diskursų rūšis, dar tebeišlaikė pagrindinį buvimo greta įvaizdį ir tik konflikto bei ginčo atvejais ribas buvo galima ir peržengti.

Ribų peržengimo koncepcija atsiriboja nuo tendencingo izoliacionizmo ir sąmoningai aktualina daugio ryšių formas. Perspektyvioji postmodernistinė struktūrizacija ypatingu būdu yra nukreipta į daugio kompleksiškumo efektus. Hibridizacija yra tos struktūrizacijos požymis, o šiame procese atsirandantis erzinimas – jos tikslas.

Klaidinga būtų manyti, kad čia turimi galvoje erzinimo efektai patys savaime, kai siekiama tik gluminti arba net akis dumti. Priešingai, čia būtina žiūrėti struktūros, dėl kurios kyla susierzinimas. Ir tik tada, kai susierzinimo priežastis yra struktūra, o ne tyčia inscenizuotas efektas, erzinimas įgauna postmodernistinę prasmę.

Ištisam diapazonui – nuo kasdienės etikos iki aukštos prabos meno kūrinių – būdinga tai, kad kodai kryžiuojasi, bet nesusimaišo. Jei kodai imtų mišti, viskas smuktų iki indiferencijos lygmens. Kryžiavimasis, priešingai, išlaiko kodų savarankiškumą ir juos susieja tokia forma, kuri drauge yra ir aiški, ir erzinanti. Aprašyti tą formą ne taip paprasta, nes struktūros dalys nuolat gali būti interpretuojamos kaip skirtingi kodai. Tačiau galiausiai kyla susierzinimas, nes struktūros dalys yra koduotos ne bet kaip, o pernelyg, tad kiekvienoje vietoje bent vieno kodo prasme galima „logiškai" peržengti ribas, bet tada nė vienas iš tų kodų netiktų visumai, ir nebūtų jokio kito, kuris perimtų šį uždavinį. Tai, kas sureguliuota, o kai kuriose dalyse, išskyrus sandūras, ir pernelyg sureguliuota, baigiasi dereguliacija.

Lyotard'as savo veikalo *Postmodernus būvis* pabaigoje apie šią struktūrą užsimena žodžiais „nežinomybės troškimas"; architektūroje su ja susipažinome aptardami Stirlingo ir Holleino kūrybą; postmodernybei ji būdinga *par excellence*. Polireguliacija be totalumo taisyklių – taip ją būtų galima pavadinti. Įvairių reguliavimo sistemų kombinacijos, susikryžiavimai, viena kitos persmelkimas atveria galimybę

reikštis dviem papildomos distribucijos susietoms patirtims: fragmentuose – galimo sutapimo to, kas heterogeniška, o visumoje – neaprėpiamumo patirčiai. Postmodernioji patirties daugiakodiškumo erdvė juda neaprėpiamumo suvokties kryptimi[2].

Tai yra postmodernaus daugybingumo specifika. Postmodernusis daugybingumas peržengia ne tik buvimo greta, bet ir grynosios daugybingumo aktualizacijos bei potencijos ribas. Jis peržengia jas erzinimo kryptimi: iš pradžių daugiareikšmiškumo, paskui visų pirma neaprėpiamumo prasme.

Čia vėl išryškėja, kaip postmodernybė skiriasi nuo modernybės. Nekalbu apie tai, kad modernistas tokius reiškinius vadins vien tik „neapžvelgiamais". Noriu pasakyti, kad nors modernybė – „romantiškoji" modernybė – visą laiką priešindamasi funkciniam absoliutaus reguliavimo pasauliui pasikliovė priešingu reiškiniu – fragmento švystelėjimu, kito įsikišimu, prasmės grandžių trūkinėjimu, negalima to lyginti su postmodernią̨ja strategija, nes postmoderniojoje konsteliacijoje šias „kontrafenomenas" reiškiasi kitaip. Nėra abejonių pirmiausia dėl to, kad ir postmodernus daugiareikšmiškumo, ir galų gale neaprėpiamumo pabrėžimas glūdi kontražygyje prieš besiplečiančio funkcinio pasaulio vienodinimo efektus. Tačiau pasirinkimo būdas yra kitoks. Čia primygtinai nereikalaujama (nuolat pakaitomis, nuolat pavojingai) priešingos jėgos, bet pačiai alternatyvai leidžiama rastis iš reguliarumo. Daugiakodiškumas į tikrovės procesus įvesdina šuolių galimybę, o savo ruožtu visumos neaprėpiamumas suteikia reguliarumui kitą atspalvį.

Dėl to postmoderniosios kontroversijos yra ne tik įdomesnės už moderniąsias, bet ir tikresnės bei patikimesnės,

---

[2] Šia prasme postmodernybės estetiką Lyotard'as susiejo su didingumo perspektyva, pabrėždamas ne mūsų negebėjimą ją eksplikuoti, o tai, kad ne viską pajėgiame perkopti, aprėpti.

net rišlesnės ir, galimas daiktas, veiksmingesnės. Postmodernybė neatnaujina gigantomachijos, kai vienas „gigantas" vis pasirodo esąs tik nykštukas. Ji leidžia gigantiškumui pavirsti negigantišku.

Ryškų ir paprastą tokios struktūros pavyzdį jau 1957 m. pateikė Josefas Albersas, sukurdamas savo „struktūrines konsteliacijas"[3]. Atrodo, kad tai yra labai paprastas erdvinių darinių junginys. Tačiau erzina tai, kad nėra visumai tinkamos interpretacijos. Jautiesi priverstas nuo vienokios interpretacijos („žiūrėjimo iš viršaus") kaskart pereiti prie visiškai priešingos („žiūrėjimo iš apačios"). Pavienio daugiakodiškumas pavienybėje ir visumos neaprėpiamumas čia įgijo elementarią išraišką. Įdomu, kad Robertas Venturi's, postmodernus architektas, prieš pat paskelbiant postmodernizmą architektūroje, rėmėsi kaip tik Albersu. *Šią* modernybę, pradėjusią nuo konstruktyvizmo, kad paskui tirtų konstrukcijos paradoksus (Albersas buvo pirmasis „Bauhauzo" mokytojas, taip pat ir pats ten įgijęs išsilavinimą), su postmodernybe sieja tąsos santykis. Postmodernizmą aptaria „neaprėpiamumas" – tai ne prieš racionalumą nukreiptas reiškinys, o racionalumo terpė ir tekstūra.

5. Filosofija: racionalumas ir išmintis

Tai, kas, remiantis estetiniais reiškiniais, čia buvo aprašyta kaip pagrindinė postmodernybės forma, atsispindi ir filosofijos lauke. Daugiakodiškumą atitinka racionalumo tipų daugis, daugiaprasmius kontrastus arba kodų sutapimo galimybes – transversinio proto ribų peržengimai. O kaip su neaprėpiamumu? Nedelsdamas atsakysiu: jo ana-

[3] Plg. šios knygos IV sk. 89 išnašą.

logas – išmintis, specifinė filosofijos išminties funkcija. Toji funkcija yra neatskiriama nuo filosofijos. Postmodernybėje ji pasidaro ne tik vėl įmanoma, bet ir svarbi. Išmintis čia įtraukiama istoriškai vyraujančia, bet ne vienintele prasme. Akcentavimas, suprantama, yra specifinis.

Išminčius yra ne tas, kuris viską žino arba visa suvokia. Tai tik pirminės formos ir, jei reikalavimų kartelė būtų tariamai aukštai iškelta, jos vis dėlto būtų pernelyg paprasti išminčiaus supratimo variantai. Išminčius – veikiau tas, kuris geba pastebėti ir pasakyti tai, ką reikia kaip tik tada, kai nebėra jokios vienareikšmės taisyklės. Daugybingumo sąlygomis tai reiškia, kad jis ypatingu būdu disponuoja sprendimo galia, kuri šiais laikais yra privalomo protingumo branduolys. Todėl kaip visada ypač svarbu yra įsisąmoninti ribų peržengimą. Atskirais atvejais to reikia, kad nebūtų nusižengiama legitimacijai. Išminčius turi suvokti ribų peržengimo galimybę ir dėl visumos – kad būtų atviras neaprėpiamumui ir todėl galėtų teisėtai veikti šioje srityje. Aktualus tebėra ir senasis išminčiaus apibrėžimas – žino, kad nežino. Kaip tik postmodernybėje vėl yra svarbus baigtinumo suvokimas. Jis sueina į papildomosios distribucijos santykį su pliuralizacija: ir racionalumo santykio atžvilgiu, ir visumos, kurios poziciją – struktūriškai paradoksišką, o praktiškai sunkoką – atstovauti yra klasikinis išminčiaus uždavinys.

Tik nežinantis drįsta ir ryžtasi kalbėti apie visumą, o išminčius, priešingai, vengia tokio totalinimo ir savo praktika įtikinamai parodo, kad visumą galima išsaugoti tik tada, kai išlaikomas neaprėpiamumo horizontas. Tai vyksta ne formuluojant bendras tezes, o iš kiekvieno taško mažais žingsneliais gebant žengti į neaprėpiamumo zonas. Postmodernybės laikais tai ypač svarbus uždavinys. Ribų suvokimas ir rūpinimasis visuma yra neatskiriami. Visada dera

reaguoti į atskirus ribų peržengimus. Geriausiai tai daroma, kai drauge atskleidžiama ir visumos dialektika: ne uzurpuojant visumą reikia tą uždavinį spręsti, o tik išsaugant kita išsaugoma ir paskirybė. Šią įžvalgą ir praktiką įkūnija išminčius. Filosofija niekada nėra vien išmintis. Tačiau be išminties elemento ji žlunga.

Filosofijos sampratai, kurios laikausi, be jokios abejonės būdingi tam tikri emfatiškumo bruožai. Santykis su mokslu, su racionalumu jos anaiptol neišsemia. Tik kai jau esama išminties akcento, filosofija ne tik atsiranda, bet gali virsti vyksmu. Dvilypė iš polireguliarumo ir neaprėpiamumo susidedanti postmodernybės struktūra yra ir dvilypė mokslą bei išmintį siejančios filosofijos struktūra.

Šį dvilypumą galima įžvelgti žymių postmodernybės mąstytojų pažiūrose. Pavyzdžiui, Derrida ir Lyotard'as. Derrida yra pabrėžęs, kad filosofijai, kaip jam atrodo, mokslas yra „absoliučiai neišvengiamas", todėl galioja teiginys: „Aš esu už discipliną". Tačiau kartu jis laikė reikalinga pridurti: „Bet aš esu situacijoje, kurioje santykis tarp disciplinos ir to, kas nepasiduoda disciplinai, visada yra atviras"[4]. Postmodernioji filosofija iš neaprėpiamumo nedaro kulto, tačiau ji atidžiai žiūri tikslumo ribų ir priešybių ir vertina tai, kas ten išryškėja. Lyotard'as net kalbėjo apie „filosofavimo valandą"[5], o filosofijos uždavinį regėjo kaip tik tose srityse – ne kur nuolat vyrauja reguliarumas, o kur reikia rasti taisykles[6]

---

[4] *Französische Philosophen im Gespräch*, hrsg. von Florian Rötzer, München, 1986, 82 ir 87.

[5] Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München, 1987, 12. Jacques'as Bouveresse'as neįvertino šios dvilypės atšaukimo ir pretenzijų struktūros, kaip ją vadina postmodernioji filosofija, ir tik jautė rezignaciją dėl senųjų pretenzijų (kurias vis tiek laiko perdėtomis), todėl postmoderniąją filosofiją ankstesnio filosofijos pervertinimo pagrindu jis norėjo paskelbti grynu nusivylimu (Jacques Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Paris, 1984, 135). Tai pernelyg ribotas požiūris.

ir kur pirmiausia reiškiasi nereguliarumai, kur svarbu niekam neužbėgti už akių. Priešinimasis vienodumui, prievartos ir sąstingio akivaizdumui virsta filosofiniu uždaviniu palaikyti to, kas nestruktūriška, gyvybingumą, pripažinti to, kas nemąstyta, egzistavimą ir liudyti įvykius[7]. Daryti tai, ko neišmanai, postmodernybėje irgi yra įmanoma.

6. *Pagrindinis paveikslas: daugybingumas*

Pagrindiniai paveikslai – savitas dalykas. Istorija, galimas dalykas, ilgai juos tapė. Kol išauš jų diena, irgi gali nutekėti nemaža vandens. Ir net tada, kai toji diena išauš, nebus garantijos, ar pagrindinis paveikslas bus aiškus, paveikus ir ar susilauks pripažinimo.

Pagrindinis daugybingumo paveikslas dabar jau gerokai įsitvirtinęs. Todėl kasdieniai reiškiniai pasidarė reikšmingesni už teorinius konstruktus. Daugybingumas, žinoma, turi gilią prasmę. O jį suvokti galima pirmiausia jo paties horizonte. Skirtingi piešiniai padeda daug ką aiškiau pamatyti, bet neatlieka pagrindimo funkcijos. Tai, kad šiais laikais daugybingumas vis labiau lemia mūsų mąstymą ir jausmus, nesunku įrodyti. Akivaizdu ir tai, kad daugybingumas pajėgia apsaugoti nuo kitų paveikslų keliamų grėsmių ir įkūnija dabar egzistuojančios istorijos bei moralės intuicijas. Tačiau privalomu jo nepadarysi. Tai prieštarautų jo dvasiai. Rodyti jį galima tik pateikiant gryną formą ir jo plačias galimybes. Siūlytis jis turi pats. Primesti galima tik tai, kas netikra.

Individualiame gyvenime gali rastis lemiamų situacijų, kai gyvybė arba baigiasi, arba atsinaujina. Ne vienam teko

---

[6] Plg. Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, Nr. 98, 174, 180, 228; 167–168. Žr. dar: J.-F. Lyotard ir kt., *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin, 1985, 20.

[7] Plg. *Der Widerstreit*, Nr. 151, 264.

atsisakyti senos, smaugti ėmusios schemos ir atgyti nauja vizija, kuri vienintelė vėl gali gyvuoti. Panašiai esti ir kolektyviniame gyvenime. Ir čia gali nutikti, kad paveldėti modeliai ima generuoti vien tik menkystę ir veda į komos būseną. Modernybė tai patyrė savo kailiu. Kaip postmodernybė, ji stengiasi iš tos būsenos ištrūkti. Vizija, į kurią ji deda viltis, yra daugybingumas. Niekas negali garantuoti sėkmės. Tačiau pažadai nėra nepagrįsti. Pažiūrėsim, kai dugną dėsim.

KITI WOLFGANGO WELSCHO SKELBTI DARBAI APIE POSTMODERNYBĘ

1. *Monografijos*

Moderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert, Köln: Bachem, 1988.

Ästhetisches Denken, Stuttgart: Reclam, 1990, 4. Auflage, 1995.

Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt am Main: Surkamp, 1995; stw., 1996.

Grenzgänge der Ästhetik, Stuttgart: Reclam, 1996.

Hrsg.: Wege der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Weinheim: VCH Acta humaniora 1988, 2. Auflage, Berlin: Akademie Verlag, 1994.

Hrsg.: (gemeinsam mit Christine Pries): Ästhetik im Widerstreit, Weinheim: VCH Acta humaniora, 1991.

2. *Straipsniai*

Modernité et Postmodernité, in: *Les Cahiers de Philosophie* 6 (1988), 21–31.

Architektur ist nicht alles, in: *Werk, Bauen + Wohnen* 11 (1988), 18–23.

Weisheit in einer Welt des Widerstreits, in: *Studia Philosophica* 47 (1988), 99–115.

Kulturpolitische Perspektiven der Postmoderne – Plädoyer für eine Kultur der Differenz, in: *Das neue Interesse an der Kultur,* hrsg. von Hajo Cornel und Volkhard Knigge, Hagen: Kulturpolitische Gesellschaft, 1990, 76–94.

Gibt es eine postmoderne Ästhetik?, in: *Kunst machen? Gespräche und Essays,* hrsg. von Sara Rogenhofer und Florian Rötzer, München: Boer, 1990, 230–247; Leipzig: Reclam, 1993, 192–216.

Postmoderne oder: Ästhetisches Denken – gegen seine Mißverständnisse verteidigt, in: *Postmoderne – Anbruch einer neuen Epoche? Eine interdisziplinäre Erörterung,* hrsg. von Günter Eifler und Otto Saame, Wien: Passagen, 1990, 237–269.

Postmoderne Perspektiven für das Disign der Zukunft, in: *Kunstform International* 107 (1990), 260–266.

Rückblickend auf einen Streit, der ein Widerstreit bleibt, in: *Postmoderne – Ende in Sicht,* hrsg. von Armin Wildermuth und Ulrike Klein, Heiden: Niggli, 1990, 1–25.

Asynchronien. Ein Schlüssel zum Verständnis der Diskussion um Moderne und Postmoderne, in: *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste,* 4 (1990), 347–367.

Wie modern war die moderne Architektur?, in: *Nachdenken über Städtebau, Stadtbaupolitik, Baukultur, Architekturkritik,* hrsg. von Klaus Novy und Felix Zwoch, Braunschweig: Vieweg, 1991, 55–73.

Gesellschaft ohne Meta-Erzählung?, in: *Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1990,* hrsg. im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie von Wolfgang Zapf, Frankfurt am Main: Campus, 1991, 174–184.

Subjektsein heute – Zum Zusammenhang von Subjektivität, Pluralität und Transversalität, in: *Studia Philosophica* 51 (1992), 153–182.

Topoi der Postmoderne, in: *Das Ende der großen Entwürfe,* hrsg. von Hans Rudi Fischer, Arnold Retzer und Jochen Schweitzer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, 35–55.

Das weite Feld der Dekonstruktion, in: *Schräge Architektur und aufrechter Gang – Dekonstruktion: Bauen in einer Welt ohne Sinn?,* hrsg. von Gert Kähler, Braunschweig: Vieweg, 1993, 50–63.

Ach, unsere Finaldiskurse ... Wider die endlosen Reden vom Ende, in: *Zukunft oder Ende – Standpunkte, Analysen, Entwürfe,* hrsg. von Rudolf Maresch, München: Boer, 1993, 23–28.

Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen, in: *Die Vielheit in der Einheit,* Weimar: Edition Weimarer Klassik, 1994, 83–122.

Modernity and Postmodernity in Post-War Germany (1945–1995), in: *Culture in the Federal Republic of Germany, 1945–1995,* hrsg. von Reiner Pommerin, Oxford: Berg, 1996, 109–132.

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

Welsch, Wolfgang

Ve-102 Mūsų postmodernioji modernybė / Wolfgang Welsch. – Vilnius: Alma littera, 2004. – 504 p.: iliustr. Pavardžių rodyklė: p. 497–503

ISBN 9955-08-660-2

Knygoje pateikiamas vokiškasis postmodernybės variantas. Jo apraiškų analizei pasirenkama filosofija ir architektūra. Aptariamos postmoderniojo filosofavimo ištakos (Derrida, Foucault, Deleuz'o tekstai), postmodernybė ginama nuo pernelyg griežtos kritikos ir traktuojama kaip naujas modernybės variantas.

UDK 11 + 1(44) + 72

Wolfgang Welsch
MŪSŲ POSTMODERNIOJI MODERNYBĖ

Redaktorė *Laima Arnatkevičiūtė*
Viršelio dailininkas *Agnius Tarabilda*
Maketavo *Ligita Plešanova*
Techninė redaktorė *Birutė Tolvaišienė*
Korektorės *Valerija Žemaitytė, Virginija Savickienė*

Tiražas 1500 egz.
Išleido leidykla „Alma littera", A. Juozapavičiaus g. 6/2, 09310 Vilnius
Interneto svetainė: http://www.almalittera.lt
Spaudė AB spaustuvė „Spauda", Laisvės pr. 60, 05120 Vilnius 56
Interneto svetainė: http://www.spauda.lt

Lietuviškai pasirodo nauja vokiečių autoriaus Wolfgango Welscho knyga *Mūsų postmodernioji modernybė.* Lietuvių skaitytoją pasiekia naujas postmoderniosios koncepcijos variantas – „vokiškasis". Skyrimą tarp „prancūziškojo" ir „vokiškojo" postmodernizmo variantų pasiūlė pats Welschas. Autorius svarsto ne vien tekstus. Postmodernybė jam veikiau yra istoriosofinis kultūros būvis. Jo apraiškų analizei jis pasirenka filosofiją ir architektūrą. Autorius šiek tiek aptaria postmoderniosios tradicijos „klasiką" – skirties sąvokos interpretacijas Derrida, Foucault, Deleuz'o tekstuose. Tačiau jis remiasi kiek kita nei šie autoriai postmoderniojo filosofavimo ištaka. Welschas, viena vertus, gina postmodernybės teises nuo jos apokaliptinių vertinimų ir kritikų, kita vertus, jis vieno šių kritikų – būtent Habermaso, pats yra akivaizdžiai paveiktas. Kaip ir Habermasas, jis mano, kad modernybė iš tiesų niekur nedingo. Postmodernybė tėra tik naujas jos variantas.

prof. *Jūratė Baranova*

ALK serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikinių humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA



Rekomenduojama kaina 39 Lt

ISBN 9955-08-660-2

